

مكتبة
محمّد عبد الحميد

الأخلاق عند هوميوم

١٩٩٢

دار الثقافة والنشر والتوزيع
شارع سيف الدين المرواني - البغداد
الطبعة ٩٤٦٩٦

0021654



Bibliotheca Alexandrina

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأخلاق عند هبوم

محمّد بن عبد اللہ

1994

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢٠٠٤
٩٠٤٦٩٦/٢

إهداء

الى ابنائى

محمد واحمد واسلام

أملأ أن يحققوا ما تصبو

الديه نفسى من قيم عليا

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

لقد حظيت جوانب كثيرة من فلسفة هيوم باهتمام الباحثين ، من هذه الجوانب نظريته المعرفية وفلسفته السياسية ونظريته الاستقرائية ، وفى مقابل هذا لا نجد اهتماماً بفلسفته الأخلاقية . صحيح أن هناك من تناولوا آراءه الأخلاقية ، ولكننا لا نجد دراسة متخصصة تتناول آراءه الأخلاقية فى مجملها . وكان هذا هو ما دفعنى الى الاهتمام بهذا الموضوع . فضلاً عن ذلك وجدت أن بعض آراء هيوم الأخلاقية يمكن مقارنتها ببعض آراء كثير من الفلاسفة المعاصرين .

ولما كانت المسألة الجوهرية فى نظرية هيوم الأخلاقية هى الاجابة عن هذا التساؤل : هل العقل بمفرده يمكن أن يكون أساساً تقوم عليه الأخلاق ؟ فقد بدأت هذه الدراسة « بالأخلاق بين العقل والعاطفة » ، وتحدثت عن الأخلاق عند فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر السابقين على هيوم ، ثم انتقلت الى « الأخلاق والعقل » وبينت الأدلة التى يقدمها هيوم لاثبات أن العقل بمفرده لا يمكن أن يكون أساساً تقوم عليه الأخلاق .

وكان طبيعياً أن اتساءل : ما مصدر الأخلاق اذن عند هيوم ، وادى هذا التساؤل الى الانتقال الى الفصل الثانى « مصدر الأخلاق عند هيوم » ، وتحدثت فيه عن الحاسة الخلقية والعاطفة ووظيفة العقل فى الأخلاق .

ثم انتقلت الى الفصل الثالث « الفضائل عند هيوم » ، وتحدث فيه عن الفضائل بأنواعها عند هيوم : الفضائل المكتسبة (الاجتماعية) ، والفضائل الطبيعية .

ثم انتقلت الى الفصل الرابع « هيوم فى ضوء الأخلاق الانجليزية » ، وبينت فيه ان هناك من الفلاسفة الانجليز المحدثين والمعاصرين من يناصر كثيراً من آراء هيوم الأخلاقية ، وهناك من يعارضها ، ووقفت عند جانبين أوضح من خلالهما هذه المسألة : الأخلاق والعاطفة ، ولغة الأخلاق . ووقع اختيارى على آدم سميث وستيفنسون وهير .

والله اسأل التوفيق والسداد .

د . محمود سيد

القاهرة ١٩٩١

مدخل

يمكن القول بأن أخلاق فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر تندرج تحت ما يطلق عليه اسم « إبستمولوجيا الأخلاق » ، ويحدد لنا رفايل Raphael في كتابه « الحاسة الخلقية » ما نعنيه « بابستمولوجيا الأخلاق » في قوله « تعنى إبستمولوجيا الأخلاق الاجابة عن هذا السؤال عندما أحكم بأنه ينبغي أن أؤدى فعلا معيناً ، فهل هذا الحكم يكون على أساس المعرفة أو على أساس الشعور أو على أساس الاحساس بشيء من الأشياء ؟ » (١) . وحقيقة لقد لعب هذا التساؤل دوراً مهماً في مناقشات فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر وأبحاثهم ، وادى هذا الى ما نعرفه في فلسفة الأخلاق بالتباين بين الحس والعقل ، ولقد عبر هيوم عن هذا التباين بقوله « لقد بدأ منذ عهد قريب خلاف يخص الأساس العام للأخلاق اذا ما كانت مستمدة من العقل أو من العاطفة ، اذا ما كنا نحصل على المعرفة الخاصة بها عن طريق سلسلة من الدليل والاستقراء أو عن طريق شعور مباشر وحس داخلي واذا ما كانت ، مثل أى حكم صحيح خاص بالصدق ، واحدة بالنسبة لكل موجود عاقل ، أو اذا ما كانت ، مثل ادراك الجمال والقبح ، تقام على البناء الجزئى وبنية النوع البشرى » (٢) .

على أية حال ان ما نريد التأكيد عليه هو ان فلسفة الأخلاق فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالإبستمولوجيا ، وقد أدى هذا الارتباط الى اختلاف الفلاسفة فيما بينهم فى تحديد مصدر الاحكام الاخلاقية ، ففريق منهم يرى أن هذا المصدر هو العقل ، وفريق آخر يرى أنه العاطفة . ولقد عبر هيوم عن هذا

(1) Raphael, D. Daiches : The moral sense, oxford Univ. Press, 1947. p. 1.

(2) Hume, D . : Enquiries Concerning human Understanding and Concerning the Principles of morals, oxford 1975. p. 170.

الاختلاف بقوله « لا شيء نعتاده في الفلسفة وحتى في الحياة المادية أكثر من صراع العاطفة والعقل » (٣). • وحقيقة لقد كان قدر كبير من تفكير هيوم الأخلاقي منصباً على معرفة الأحكام الأخلاقية .

وبوجه عام ان الأساس الجوهرى لفلسفة هيوم الأخلاقية هو تأكيد على أن قدرة الناس على صنع أحكام أخلاقية لا تتوقف على ملكاتهم العقلية وحدها ، وإنما تتوقف على عواطفهم • ومن ثم حاول هيوم جاهداً بيان أن السلوك الأخلاقي - أو قل الأخلاق بوجه عام - لا تركز على العقل بمفرده كما اعتقد بعض الفلاسفة أمثال « صموئيل كلارك » clark, S. (*) و « ولاستون » walston . W. ومن سار على دربهما .

ونحب أن نلفت النظر الى مسألة لها أهميتها وهى أن ما يهم هيوم ليس الاجابة عن الأسئلة التقليدية فى فلسفة الأخلاق : « ماذا ينبغي علينا أن نفعل » وماذا تعنى أحكامنا الأخلاقية ، وكيف يمكن تحليلها ... الخ ، ومن ثم لم يقدم لنا مذهباً معيارياً ولم يوص فى مذهبه الأخلاقى بميول معينة بوصفها فضائل قائلًا ان هذه الطرق للسلوك فاضلة وإن هذه أو تلك ليست فاضلة • لقد كان هدف هيوم دراسة الأخلاق على

(*) كلارك (١٦٧٥ - ١٧٢٩) فيلسوف انجليزى ولد فى نورويتش وتعلم بـ كيمبردج وبرز فى دراسته كشارح لـ فيزياء نيوتن ومعارض بها لـ فيزياء ديكارت • وتقوم شهرة كلارك على مجموعتين من المحاضرات تدعى محاضرات بويل ، نشرت له ضمن أعماله الكاملة تحت عنوان « مقاله فى وجود الله وصفاته » (١٧٠٤ - ١٧٠٥) تصدى فيها للرد على هوبز وسبينوزا وغيرهما من مفكرى الدين الطبيعى والدين المنزل • (راجع : د • عبد المنعم الحفنى : الموسوعة الفلسفية ، دار ابن زيدون ، بيروت • ص ٣٦٩) •

(3) Hume : A treatise of human nature Being an attempt to introduce the experimental method into moral Subjects V.II London, 1978 - p. 413.

نمط العلوم الوضعية ، أعنى دراستها دراسة تجريبية لا مكان فيها للمبادئ والمسائل التى تتخطى نطاق التجربة ، وهو نفسه يصف عمله فى « رسالة فى الطبيعة البشرية » بأنه محاولة لادخال المنهج التجريبى الى الموضوعات الأخلاقية . ونحن لا ننكر أن محاولة ادخال المنهج التجريبى الى الأخلاق موجودة عند « هوبز » أيضاً ، فكلا الفيلسوفين أخذوا النظرية العلمية نموذجاً لهما ، وكلاهما اعتقد أن المناهج التى أثبتت أنها مفيدة ومثمرة فى تفسير سلوك المادة اللاحية يمكن تطبيقها - الى حد كبير أو قليل - على تفسير أفكار الموجودات البشرية وأنشطتها . ولكن على الرغم من هذا فإننا نقول أن هذا التشابه مضلل ، فهيوم لا يشرع فى البرهنة على نتائج بطريقتة النسق الهندسى أو النسق المنطقى الصارم بادئاً بتعريفات ومنتقلا بصورة منظمة للبرهنة على نظريات ، ومن ناحية أخرى أن النزعة الطبيعية لدى هيوم نزعة انسانية ، بمعنى أنه على الرغم من إعجابه بنيوتن ومنهجه الذى اتبعه فى الميكانيكا السماوية إلا أنه لم يحاول أن يربط الظاهرة الأخلاقية بنظرة ميتافيزيقية منظمة لطبيعة الكون ، ولكنه ببساطة يطبق نوعاً من المنهج العلمى على دراسة العقل البشرى(٤) .

وهدفنا من هذا البحث هو الكشف عن آراء هيوم الأخلاقية ، ثم بيان مكانة هذا الفيلسوف فى الفكر الأخلاقى بوجه عام والانجليزى المعاصر بوجه خاص .

(4) Kemp. J. M. A. : *Ethical naturalism, Hobbes and Hume*, Macmillan & Co. Ltd., 1970. p. 29.

الفصل الأول

الأخلاق بين العقل والعاطفة

الفصل الأول

الأخلاق بين العقل والعاطفة

أولا - الأخلاق عند فلاسفة القرنين ١٧ ، ١٨ السابقين على هيوم :

من الأسئلة التى لها أهميتها فى فلسفة الأخلاق : كيف يمكن اتبات يقين القضايا الأخلاقية والقوانين الأخلاقية ؟ والحقيقة أن الحاجة لايجاد حل لهذا التساؤل المهم نشأت منذ ظهور طوائف دينية مختلفة فى عهد الاصلاح . وفى العصور الوسطى لم تكن هناك حاجة ملحة وضرورية لايجاد حل له ، وربما لا يرجع هذا الى القبول العام للوحى بوصفه الفيصل للسلوك الأخلاقى بقدر ما يرجع الى تمسك الناس بالقانون الأخلاقى الذى فرضته الكنيسة الكاثوليكية عليهم . ومن منا يمكن أن ينكر السلطة المطلقة للكنيسة آنذاك ؟ من هنا لم يهتم أحد ببيان اذا ما كان القانون الأخلاقى يمكن البرهنة عليه بواسطة العقل أو بواسطة الايمان . مجمل القول ان الأخلاق كانت - بدون شك - مسألة للايمان . فالأفعال الأخلاقية هى تلك الأفعال التى تصدق عليها الكنيسة وترتكز اخلاقيتها على سلطتها المطلقة . ولكن يجب علينا أن نضع فى الاعتبار ان هذا لا يعنى أن الفلاسفة لم يهتموا بمشكلة البرهنة على القضايا الأخلاقية ، فلقد ذهب القديس توما الأكويني - وغيره - الى أن هذه القضايا واضحة عن طريق العقل . لقد اثبت أن معرفة الأخلاق مستمدة من مقدمتين : « يجب اتباع الخير واجتناب الشر » . ولكن مع هذا نقول ان مسألة كيف تكون الأحكام الأخلاقية ممكنة لم ينظر اليها فى العصور الوسطى على أنها ذات أهمية أولية حتى بالنسبة للفلاسفة .

ولكن حدث تغير عظيم مع حركة الاصلاح ، ولا يرجع هذا التغير الى تدهور الايمان بقدر ما يرجع الى تقسيم السلطة . فقد كانت هناك تفسيرات مختلفة للنص المقدس من جانب الطوائف الدينية المتعددة ،

ولم يعد من الممكن الادعاء بأن السلطة وحدها هي الفيصل للسلوك الأخلاقي . ولكن هذا التغير الذى حدث مع حركة الإصلاح لا يعنى الرفض الكامل للرأى القائل بأن الأخلاق مصدرها الوحي ، ولكنه استلزم تأسيس معيار يمكن بواسطته تمييز الوحي الحقيقى من الوحي الزائف False وعلى أية حال تم بوجه عام قبول الرأى القائل بأن الله يوحى بتلك القوانين التى تكون فى ذاتها مناسبة للعقل . ومن ثم نشأت الضرورة التى وصفها « هربارت أوف تشيربرى » Herbert of churbery لبين كلف يمكن للعقل أن يكتشف حقيقة القضايا الأخلاقية وتأسيس مبادئ أخلاقية أساسية يمكن أن يتفق عليها الجميع .

ولكن مع هذا يجب أن ننبه الى أنه « ليس من الصحيح أن جميع الفلاسفة اهتموا بالأخلاق ولا حتى أولئك الذين كتبوا عن الأخلاق بحثوا عن التحقيق العقلى للقضايا الأخلاقية ، فقد استمر كثير منهم يؤيد القول بأن الوحي هو فيصل السلوك الأخلاقي ، وشك آخرون فى الإيمان مثل بيل (Bayle) وماندفي (Mandive) وحطوا من قدرة العقل أيضا واستنتجوا أن القوانين الأخلاقية لا يمكن البرهنة عليها بصورة ملائمة » (١) .

وعلى أية حال لقد كانت هناك محاولات فى عصر الإصلاح للبرهنة على العلاقة بين العقل والأخلاق ، وبلغت هذه المحاولات ذروتها فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . فحقيقة يمكن القول أن الجزء الأعظم من فلسفة الأخلاق فى هذين القرنين كان مكرسا للجوابة عن التساؤل : كيف يمكن للعقل أن يتحقق من القضايا والأحكام الأخلاقية ؟ وإذا استعرضنا فلسفة الأخلاق فى هذين القرنين لوجدنا أنفسنا بصدد مدرستين هامتين هما :

أولا - مدرسة الحاسة الخلقية : يذهب انصار هذه المدرسة - شافتسبرى وفرنسيس هاتشيسون - الى أن العاطفة أساس الأخلاق ونفروا

(1) Kydd , R. M. : Reason and Conduct in Hume's treatise
New york , 1964. P- 3

من رد الأخلاقية الى وجدان اللذة والالم وتعليقها على انانية الانسان (٢) .
وقبل ان نمضى قدما نود الاجابة عن هذا التساؤل : ما الذي دفع انصار
هذه المدرسة الى النفور من رد الأخلاقية الى وجدان اللذة والالم وتعليقها
على الانانية ؟ الحقيقة ان ما يراه هؤلاء كان بمثابة رد فعل على ما انتهى
اليه « هوبز » ، بل يمكن أن نقرر بدون مبالغة حقيقة مؤداها ان كثيرة
من المذاهب الأخلاقية فى العصر الحديث كانت محاولة لاجابة اجابة
لما اقتره هذا الفيلسوف .

لقد حاول هوبز ايجاد نسق للأخلاق قائم على أساس مادي دقيق
وعلى افتراض دوافع انانية بصورة خالصة . فنظرية هذا الفيلسوف
الميتافيزيقية العامة نظرية مادية : فكل شيء فى العالم - بما فى ذلك
الوجودات البشرية وعقولها - يجب تفسيره بواسطة المادة المتحركة .
وقد امتدت هذه النظرية العامة الى سائر فلسفته ومنها الاخلاق .
فالفلاس عند هذا الفيلسوف يملكون رغبات ولكن دوافعهم انانية تماما ،
والخير والشر كلمتان تعبران فقط عن علاقات برغبات المتحدث ، وليس
هناك مجال لصفات اخلاقية موضوعية . ان الناس المائنون بطبيعتهم ،
يتنازعون باستمرار . ويرد هوبز هذا النزاع المستمر الى ثلاثة اسباب
رئيسية : التنافس وعدم الثقة والشبهة (٣) . ويضيف هوبز القول بان
الناس ليسوا متساوين فى القوة ، ومن ثم فإن الانسان الضعيف يمكن ان
يقتل القوى عن طريق الجيلة والديها او يمكن لرجلين او ثلاثة ان يقتلوا
رجلا قويا يخشونه جميعا ، ويستنتج هوبز بالتالى ان حالة الطبيعة «
هي حالة حرب الكل ضد الكل ، ولا وجود فيها لمنظام ولا لزراعة ارض
ولا ملكية ولا عدالة ، ان الناس يعيشون فى خوف متبادل وخطر من
الموت (٤) » .

(٢) د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ،

دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ ، ص ٣١١ .

(3) Hobbes, T. : *Leviathan*, Oxford, 1909 - p- 96

(4) Ibid : pp- 96 - 97,

فى حالة الطبيعة هذه لا شىء خطا ولا وجود لالزام ولا وجود لمبادئ أخلاقية ، و « لا يوجد هناك مكان لفكرة الحق والخطا والمعادلة واللاعادلة » ، فطالما ليس هناك قوة عامة ، فليس ثمة قانون ، وطالما لا يوجد هناك قانون فلا وجود هناك للمعادلة (٥) . ويرى هوبز أن الإنسان اذا أرادوا الخروج من حالة الطبيعة يجب عليهم تأسيس قوة مشتركة لتدعم ابرامهم لاتفاقية السلام ، وحيثما توجد هذه القوة العامة المشتركة تكون لديهم القدرة على أن يثق الواحد منهم في الآخر . وتمثل هذه القوة فى شخص أو فى مجموعة أشخاص ، وتقوم هذه القوة بردع من يحاول الخروج على معاهدة عدم العدوان وسماقبته . وهكذا يتغير الموقف ويحل المجتمع المدنى المنظم محل حالة الطبيعة . وعندئذ يتحقق للناس الأمن الذى يجعل الصناعة ممكنة والصناعة بدورها تحقق الرخاء .

على أية حال إن المسألة التى نود التأكيد عليها هى أن الإنسان فى مذهب هوبز أنانى بفطرته ، ينفر بطبعه من الاجتماع بغيره ، يهدف بتصرفاته الى حفظ حياته وتحقيق لذاته ومنافعه (٦) .

وحقيقة لقد كانت هناك محاولات كما اثرتنا آنفا - لمهاجمة المبادئ الأساسية التى اقام عليها هوبز مذهب الأخلاقى ، ونجد هذه المحاولات عند أنصار مذهب الحاسة الخلقية ، اذ يذهب شافستبرى الى القول بأن التفسير الذى يقدمه هوبز يكون صحيحاً فقط اذا نظرنا الى الإنسان على أنه فرد منعزل يعيش بمفرده ، فهذا الوجود نسميه « خيراً » اذا انبجمت دوافعه وميوله وكانت ملائمة لتحقيق مساعده ، ولكن الإنسان يجب النظر اليه فى علاقته بالنسق الكبير الذى يكون جزءاً منه ، وبالتالى نسميه « خيراً » عندما تنظم دوافعه وميوله لتحقيق خير هذا الكل الكبير (٧) .

(5) Ibid : p. 98,

٦ د . د . بتوفيق الطويل : الفلمسفة الخلقية ، منشاتها وتطورها

ص ١٨٠

(7) Sidgwick H.: Outlines of The history of ethics, Beacon press Boston, 1886, p, 185

و يؤكد شافستبري على أن الموجودات البشرية تملك عواطف تفيد الأنواع التي تنتمي إليها. ويسمونها « العواطف الطبيعية » وتلك أيضاً عواطف خاصة تنزع إلى تحقيق خير الفرد. ويسمونها « عواطف خاصة ذاتية » وتشمل حب الحياة والرغبة الجنسية والمصلحة الذاتية ، وتلك أيضاً إلى جانب النوعين السابقين عواطف غير طبيعية وهي لا تعمل نحو خير النوع ولا تعمل نحو خير الفرد. ويندرج تحتها الدوافع الشريرة والدوافع التي تنشأ عن العادات الممخجة والخرافة (٨) . ويبرهن شافستبري على أن العواطف الطبيعية، لأنها كانت قوية حققت لصاحبها السعادة والتمتع الذاتي ، ويبرهن على أن فقدان هذه العواطف يؤس وشقاء ، ويبرهن أيضاً على أن امتلاك العواطف الخاصة بالذاتية القوية يؤس وشقاء ويبرهن أيضاً على أن امتلاك عواطف غير طبيعية يؤس أيضاً يؤس وشقاء بدرجة كبيرة .

... ويترتب على ما يراه شافستبري أن هناك تناغماً طبيعياً بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة ، فمتى حقق الفعل خيراً لصاحبه ويتناهى في نفس الوقت مع خير المجتمع كان شراً ، ومتى حقق لصاحبه خيراً دون أن يتعارض مع صالح المجتمع الانساني كان خيراً (٩) . ومتى تحقق هذا التناغم بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة لا تكون هناك حاجة إلى ما يراه هوبز من قيل ، : « أعتنى بتأسيس مجتمع سياسي مصطنع على أساس المصلحة الذاتية ، وبالتالي لم تعد الأخلاق عنده الوسيلة الجيدة لحفظ الذات بالنسبة لمخلوقات أنانية متنافسة بصورة طبيعية . ان الأخلاق عند شافستبري ترتكز على وقائع تجريبية ممكنة تذهب إلى أن الموجودات البشرية تملك عواطف عامة وتكون سميعة عندما تسود هذه العواطف فيها . »

(8) Ibid : p.p. 186 - 187.

وقارن : د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية . ص ٣١٩

(٩) د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية . ص ٣١٨

ويذهب هاتشيسون الى أن الخير الأخلاقي يختلف عن الخير الطبيعي ، فالخير الطبيعي يستخدم ليشمل كل شيء يكون علة للذة الخاصة أو وسيلة لها ، ويستنتج بالتالي أنه « يجب أن يكون لدينا ادراكات أخرى للأفعال الأخلاقية غير تلك الإدراكات الخاصة بالفائدة » . وهذه القدرة الخاصة بأدراك هذه الإدراكات تسمى بالحاسة الخلقية طالما أن التعريف يتفق معها » (١٠) . على أية حال أن الخير الأخلاقي عند هاتشيسون هو « فكرتنا عن خاصية نعيمها في أفعال تنال استحسانا وتلازم رغبة الفاعل في السعادة » والشر عنده هو « فكرتنا عن خاصية مناقضة تثير كراهية أو انكارا » (١١) . والاستحسان والانكار فكرتان بسيطتان غير قابلتين للتجليل .

على أية حال أن اهتمام هاتشيسون الأبهي هو التمييز بين الخير الأخلاقي والخير الطبيعي الذي هو بمثابة القوة التي يملكها أي شيء لكي ينتج اللذة سواء بصورة مباشرة أم بصورة غير مباشرة إما عن طريق كونه علة للذة أو وسيلة لها ، ويستنتج بالتالي أنه ينبغي أن يكون لدينا ادراكات أخرى للأفعال الأخلاقية غير ادراكات المنفعة وتسمى قوة استقبال هذه الإدراكات بالحاسة الخلقية ، ويرفض هاتشيسون أي محاولة لرد ما هو أخلاقي الى الخير الطبيعي وبالتالي يرفض تفسير الأحكام الخلقية بوصفها تعبيرات غير مباشرة عن دوافع إنانية ويرفض رد الإخلاق الى حب الذات ، وفي هذا يبطل المذهب هويز الأناني الذي رد تصرفات الإنسان الى المنفعة المفرحة .

وهناك ثلاث قضايا أساسية في نظرية هاتشيسون ، أولها أن لدينا دوافع الأريحية الحقيقية ، فنحن نرغب سعادة الآخرين بوصفها غاية لا بوصفها وسيلة فقط لسعادتنا ، أننا نريد أن تكون أميرتنا وأصدقائنا ووطننا سعداء بعد أن نموت مع أنه ليس لدينا أمل في القدرة على

(10) Raphael, D. : The moral sense , p. 18.

(11) Ibid : p. 18.

الاستمتاع بسعادتهم . يضاف الى هذا أننا نستجيب بصورة مختلفة لفاعل من الأفعال وتأخذ على أنه تم فعله من ارادة خير حقيقية نحونا في مقابل فعل ناخذه . على أنه قد تم فعله من المصلحة الذاتية للفاعل . وثاني القضايا الأساسية في نظرية هاتشيسون هي أننا نملك حساً أخلاقياً ، ويقصد به تحديد العقل لأن يستقبل أى فكرة من وجود موضوع من الموضوعات يحدث لنا باستقلال عن إرادتنا . ان الحس الأخلاقى قدرة على امتلاك نوع من الانطباع مفروض علينا بصورة مباشرة بدون استدلال أو احصاء ، ولا يمكن انكار أننا نملك مثل هذه الاستجابة المباشرة المختلفة لأفعال ارادية ، وليست هذه مسألة لرؤية هذه الأفعال بوصفها مفيدة أو ضارة لنا ، بوصفها عللاً للذة أو للألم ، لأننا نستجيب بصورة مختلفة لنتائج مفيدة أو ضارة بصورة مكافئة اذا أتت من أفعال ارادية من ناحية وأتت من ناحية أخرى من أحداث طبيعية فيزيائية ، فيمكن أن نعجب بعمدو شهر ، بينما نكره شخصاً يخون وطنه في الحرب . وثالث القضايا الأساسية في نظرية هاتشيسون هي أن الحاسة الخلقية لا تتميز عن الأريحية ، بل يبدو أنها في أكثر الحالات شيء واحد وقد تيسر الخلط بينهما عنده لأنه يجمع في مذهبه بين الحواس والرغبات والأهواء والمشاعر حتى يكاد لا يميز بين مدلولات هذه الألفاظ (١٢) .

خلاصة القول أن انصار مدرسة الحاسة الخلقية يرون أن العاطفة هي أساس الأخلاق .

ثانياً : المدرسة العقلية : وتتمثل بصفة خاصة في صموئيل كلارك وولاستون . أما بالنسبة لكلارك فقد وضع الأخلاق بين العلوم التي يمكن البرهنة عليها من قضايا واضحة بذاتها بوصفها لا تقبل الجدل مثل تلك القضايا الموجودة في الرياضيات ، ويبدو أن كلارك في هذه المحاولة كان متأبماً وسائراً على درب كديورث cudworth أكثر من متابعته

(١٢) ٥٥ توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٣٢٨

لجون لوك . لقد كان هدف المحاضرات التى عرض فيها كلارك نسقه
الأخلاقي البرهان على يقين ومعقولة. الوحي المسيحي وبيان الالتزامات
الثابتة والازلية للأخلاق المفروضة. على الناس من لطبيعة الخالصة
للأشياء ذاتها هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ببيان عدم امكان الدفاع
عن هذه الالتزامات .

ويؤكد كلارك أحيانا على المماثلة بين الأخلاق والرياضيات من حيث
انه يستخدم جملا لا تتغاضى عن التمييز الجوهرى بين ما هو كائن
وما ينبغي أن يكون فقط ولكن ليلتحم هذا التمييز بافراط ، على سبيل
المثال قوله ان الانسان الذى يفعل برغبة ضد العدالة يرغب إلا تكون
الأشياء على ما هي عليه ولا يمكن أن تكون (١٣) .

ويذهب كلارك الى أن هناك واجبات موضوعية والزامات ليست
مستمدة من المصلحة الذاتية ولا من نتائج مفيدة نافعة لأفعال صحيحة
أو من نتائج غير مفيدة لأفعال خاطئة للفاعل ولا من جزاءات بشرية
أو الهية سواء فى هذا العالم أم فى العالم الآخر . ويقرر ان لدينا
جميعا ميلا لأن نفضل ونعمل بطرق تتطلبها المبادئ الأخلاقية ، ولدينا
ميلا أيضا الى أن ننظر الى المبادئ والأحكام الأخلاقية على أنها مطلقة ،
ويدعم ادعاءه الخاص باطلاقية الأحكام الأخلاقية عن طريق حجتين ،
الأولى أن الفعل بصورة أخلاقية معناه فعل أفعال صحيحة . . . right
والأفعال الصحيحة أفعال ملائمة ، وبعض الأفعال ملائمة وبعضها لا يمكن
معرفة بيقين وهذا حكم قبلى . والثانية أن حذف الأفعال الصحيحة امر
مناقض للعقل ، بمعنى أن لدينا معرفة يقينية بأن الأفعال الصحيحة يجب
أن تؤدي ، وهذا حكم قبلى أيضا (١٤) . وهذا يعنى أن الأحكام
الخاصة بالملائمة قبلية والأحكام الخاصة بضرورة فعل الأفعال الملائمة
قبلية أيضا . . .

(13) Sidgwick, H.; Outlines of the history of ethics p. 182
(14) Kydd, R.M. : Reason and conduct, p. 42.

لقد أراد كلارك أن يثبت أننا يمكن أن نعرف بصورة قبلية ليس فحسب أن أفعيالا معينة ملائمة ولكن أيضا أن الأفعال الملائمة يجب أن تؤدي ، ونحن نعرف بصورة قبلية أن الأفعال الملائمة واجبات لأن أنكار أنها واجبات اقرار أنها متناقضة ذاتيا .

وآراء ولاستون قريبة من آراء كلارك ، ولكنه يحاول أن يقدم تمييزا عاما لكل الأفعال الخاطئة أخلاقيا . ويهتم ولاستون بتعريف الحقيقة ، فالقضايا الصادقة هي التي تعبر عن أشياء كما هي أو أن الصدق هو مطابقة الكلمات أو الاشارات التي نعبر بها عن الأشياء للأشياء ذاتها . ويرى أن القضية قد تنكر أو تقبل عن طريق أفعال ، بمعنى أننا نستطيع أن نقول أشياء عن طريق أفعال (١٥) .

ويلاحظ ولاستون أن الأفعال قد يكون لها مغزى مرتبط بها عن طريق اتفاق ولكن الأمر مختلف حيثما يكون استخدامنا لخيارات بطريقه معينة ، فالمغزى هنا طبيعي وليس اتفاقيا ولا يختلف من مجتمع لآخر . ولا ينسب ولاستون أخلاقية الأفعال الى أى خاصية تملكها ولكن ببساطة الى اتساقها (لذاتي المنطقي ، ويتمسك بوجهة النظر القائلة بأن الناس مجبرون لا على أن يتجنبوا ما هو متناقض ذاتيا فحسب ، ولكن على أن يفعلوا أيضا ما هو متسق ذاتيا ، أنهم ليسوا مجبرين على تجنب الزيف ولكن على تأكيد الصدق . وإذا كان ولاستون يوجد بين كلمة « صحيح » right وكلمة « صدق » true فإنه يترتب على هذا أن اثبات أن فعلا من الأفعال صحيح ، معناه إثبات أنه صادق ، وإثبات أنه خاطيء معناه أنه زائف . وإذا كان الفعل الذي يمكن تميزه أخلاقيا تعبيرا عن قضية صادقة أو كاذبة ، فإن الحكم الذي يقول أن هذا الفعل صحيح أو خاطئ سوف يكون في ذاته إما صادقا أو كاذبا (١٦) .

(15) Macle, J. L. :- Hume's moral theory, London, 1980. p. 20.

(16) Ibid : p. 21.

مجمل القول ان انتصار المدرسة العقلية يردون اخلاقية الفعل الى العقل ، بينما يريدها انتصار مدرسة الحاسة الخلقية الى الغاطفة .
والى جانب هاتين المدرستين نجد « بطلر » Butler يقف موقفاً وسطاً بينهما ، فهو يتفق مع انتصار المدرسة الثانية في عدة نواح. لكنه يختلف معهم في بعض النواحي ايضا ، يتفق معهم في انكار القول بالاثانية باعتا وحيداً على سلوك الانسان ودراسة الاخلاق مستقلة - ولو مؤقتاً - عن اللاهوت ، واقامة البحث فيها على اساس من دراسة الطبيعة البشرية دراسة سيكولوجية عن طريق الاستبطان لمعرفة حقيقة مشاعرها واهوائها ، كما يتفق معهم في الاهتمام ببيان العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع الانساني . وقيل انه اقام الكثير من مواظبة التي يتألف منها مذهب الفلسفي على اساس من تأملات شافسبري وان كليهما لم يقصد الى وضع مذهب فلسفي في الاخلاق (١٧) . ولكن على الرغم من هذا الاتفاق الا ان بطلر ضاق بقصور الحاسة الخلقية اساساً للاخلاقية ومقوماتها ، فحاول ان يعالج نقصها بمذهب جديد وضعه عن « الضمير » (١٨) .

ومن ناحية اخرى فقد تأثر بطلر بالمدرسة العقلية وبصفة خاصة كلارك ، فيخبرنا د. الطويل بانه « قد اتصلت بيئة وبين كلارك مراسلات ادت في النهاية الى قيام الصداقة بينهما » (١٩) ويخبرنا Mackie, J. بان « بطلر يتفق مع كلارك في القول بوجود علاقات اخلاقية موضوعية وفي القول بان الرزيلة مناقضة لطبيعة الاشياء » (٢٠) .

مجل للقول لقد تأثر بطلر بكل من الحدسية العقلية والحدسية الجمالية الوجدانية (الحاسة الخلقية) اللتين اتصل بهما في عصره

(١٧) د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية . ص ٣٤٠ - ٣٤١

(١٨) المرجع نفسه : ص ٣٤٠

(١٩) المرجع نفسه : ص ٣٤٢

(20) Mackie, J. : Hume's moral theory , p. 13.

ولكنه لم يقتنع بما تقول كل منهما (٢١) ، وقد وقف موقفاً وسطاً بينهما .
وعلى أية حال يميز هذا الفيلسوف بين طريقتين تعالج بواسطتهما
موضوعات الأخلاق ، طريقة تبدأ من بحث العلاقات المجردة للأشياء ،
وطريقة تبدأ من الواقع ، وطبقاً للطريقة الأولى تكون الرزيلة مناقضة
لطبيعة الأشياء ، وطبقاً للطريقة الثانية تكون الرزيلة مخالفة لطبيعتنا
البشرية . ويبرهن بطر على أن الطبيعة البشرية ليست تجميغاً من
دوافع أو تتابعاً من دوافع ، ولكنها نسق يمكن مقارنته بالساعة ،
فكما أن أجزاء الساعة مناسبة لأداء وظيفتها ، فكذلك أجزاء الطبيعة
البشرية مناسبة للفضيلة ، ويميز بطر في هذا النسق بين عواطف
خاصة متعددة ، أعني رغبات ومشاعر وأريحية ، أي الرغبة في أن
يكون الآخرون سعداء ، وحب ذات ، أي عاطفة تهدف إلى سعادة
الفرد الذي يملكها ، وضمير مغروس في طبائع البشر وأحكامه صادقة
على الدوام ومعصومة من الخطأ ، ووظيفته استهجان الأفعال
التي تكون في ذاتها شراً واستحسان ما كان منها في ذاته خيراً وعدلاً ،
أي أنه هو الذي يحكم على مدى خيرية الأفعال أو شريقتها ، كما أن له
نفوذاً وسلطاناً على الإنسان وفي طاعته راحة وطمانينة وفي عصيائه
اثارة للقلق والضيق (٢٢) .

على أية حال يرى بطر أن مسحا شاملاً لأجزاء البشرية يظهر
أننا موجودون من أجل المجتمع وتحقيق سعادته وأننا نميل إلى الاهتمام
بحياتنا وبالخير الخاص ، كما أن الإنسان يتحرك بدوافع خاصة
يملكها ، ولكن هذا لا يبين أن الإنسان أناني كما زعم هوبز ، لأن حب
الذات ليس هو كل الطبيعة البشرية ، فالأريحية ترتبط بحب الذات وليس

(٢١) ذ . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٣٤٢

(٢٢) المرجع نفسه : ص ٣٤٨ - ٣٤٩

وراجع أيضاً :

Austin, D. J. : Butler's moral philosophy, Penguin Books,
1952 - pp. 73 - 76.

هناك صراع بينهما وكونهما متميزين عن بعضهما البعض لا يعنى انهما متغاضبان (٢٣) ، فنحن نرغب سعادة الآخرين كما نرغب فى اى شىء آخر .

خلاصة القول : لعله قد تبين لنا مما عرضناه ان فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر السابقين على هيوم قد اختلفوا فيما بينهم فى النظرة الى طبيعة الأخلاق والاساس الذى ترتكز عليه ، فهناك من يرى انها تقوم على العاطفة ، وهناك من يرى انها تقوم على العقل . ولقد أدرك هيوم هذا الاختلاف وعبر عنه كما اشرنا سابقاً فى قوله « لا شىء نعتاده فى الفلسفة وحتى فى الحياة العادية أكثر من أن نتحدث عن صراع العاطفة والعقل » (٢٤) . ترى اذن ما الحل الذى أتى به هيوم لحل مشكلة الصراع بين العاطفة والعقل فى الأخلاق ؟ لو بعبارة أخرى ما هو الاساس الذى تقوم عليه الأخلاق فى رايه ؟

ثانياً : الأخلاق والعقل

يقول هيوم « لقد لوحظ انه لا شىء موجود للعقل سوى ادراكاته وان جميع افعال الرؤية والسمع والحكم والحب والكره والتفكير تندرج تحت هذا المفهوم ، والعقل لا يمكن أن يظهر فى اى فعل على الاطلاق لاندرجه تحت لفظ إدراك ، وبالتالي فإن هذا اللفظ لا يكون أقل انطباقاً على تلك الاحكام التى بواسطتها نميز الخير الأخلاقي والشر عن كل عملية أخرى من عمليات العقل » (٢٥) . ويستطرد قائلاً « ومن حيث ان الادراكات تنحل بذاتها الى نوعين ، انطباعات وافكار فان هذا التمييز يثير تساؤلاً نبداً به بحثنا الجالى الذى يخص الأخلاق وهو عما إذا كنا بواسطة افكارنا أو انطباعاتنا نميز بين الرزيلة والفضيلة . ونقول عن فعل من الأفعال انه يستحق اللوم أو يستحق المديح » (٢٦) ثم يقول فى وضع

(23) Ibid : p. 56.

(24) Hume, H : A Treatise, V II , p. 413.

(25) Hume : A Treatise, V: III, p. 456

(26) Ibid : p. 455.

آخر » ان اولئك الذين يؤكدون على ان الفضيلة ليست شيئاً سوى الموافقة للعقل ويؤكدون على ان هناك موافقة أبدية وعدم موافقة لأشياء تكون نفس الشيء بالنسبة لكل موجود عاقل ينظر اليها ، ويؤكدون على ان المقاييس الثابتة للصواب والخطأ تفرض الزاماً ليس على المخلوقات البشرية فحسب ، وانما على الاله نفسه ايضاً : نقول ان جميع هذه الأنساق تتفق فى رأى الذى يقول ان الأخلاق ، مثل الحقيقة ، تميز فقط عن طريق افكار وعن طريق المقارنة ، ومن ثم لكى نحكم على هذه الأنساق فاننا لا نحتاج الا أن ننظر اذا ما كان ممكناً من العقل وحده ان نميز بين الخير الأخلاقى والشر او اذا ما كان يجب علينا ان فعين مبادئ أخرى لتمكثنا من أن نقوم بهذا التمييز» (٢٧) . يريد هيوم أن يوضح لنا اذا ما كنا نستطيع عن طريق العقل ان نعرف الرزيلة والفضيلة ويقدم لنا أدلة يحاول فيها بيان اننا لا نستطيع عن طريق العقل بمفرده القيام بهذا . وقبل أن نعرض هذه الأدلة نود الاجابة عن هذا التساؤل : ما معنى العقل فى رأى هيوم ؟ نحن نعتقد ان الاجابة عن هذا التساؤل تستلزم منا الوقوف قليلاً عند نظرية هيوم المعرفية .

المعرفة بلغة هيوم ادراكات ، والادراكات « تنحل بأسرها ومن تلقاء نفسها الى نوعين متميزين سأطلق عليهما انطباعات وافكاراً » (٢٨) . والفرق بين الانطباعات والافكار يتمثل فى درجات القوة والحيوية ، فالانطباعات اكثر قوة وحيوية من الافكار ، ويندرج تحت الانطباعات كل احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى فى النفس والافكار صور خافتة لهذه الاحساسات والعواطف والانفعالات (٢٩) ، او قل انها نسخ من الانطباعات ، على سبيل المثال صورتى الذهنية الخاصة بحصان هى نسخة من ادراكى لحصان . ويرى هيوم ان كل

(27) Ibid : 457.

(28) Ibid : V. I , p. 4.

(29) Ibid : V. I , p. 4.

انسان يستطيع بنفسه ادراك الفرق بين هذين النوعين من الادراكات عندما يكونان فى درجتهم المألوفة ، ولكن أحيانا يقترب أحدهما من الآخر اقتراباً شديداً كما فى حالات النعاس والحمى والجنون والحالات التى تتعرض فيها النفس لآى انفعال شديد العنف ، فعندئذ تقترب افكارنا من انطباعاتنا ، وكذلك قد يحدث أحيانا من ناحية أخرى ان تبلغ انطباعاتنا من الخفوت والضعف حداً يتعذر علينا معه ان نفرق بينها وبين افكارنا . ولكن على الرغم من هذا التشابه القريب ، الا أنهما يكونان بصفة خاصة من التباين بحيث يستحيل على أحد من الناس ان يتردد فى ان يضعهما فى قسمين مختلفين .

والقاعدة التى يثبتك بها هيوم بدون استثناء هى ان كل فكرة لها انطباع يقابلها وكل انطباع له فكرة تقابله ، والافكار تستمد من الانطباعات وليست هناك فكرة لا يقابلها انطباع .

ويرى هيوم ان « عمليات العقل البشرى تنقسم الى نوعين ، مقارنة افكار واستدلال مسائل الواقع » (٣٠) . وهذا معناه ان الموضوع الذى يتناوله العقل بالتفكير لا يخرج عن أحد أمرين ، فهو اما ان يكون متصلاً بالعلاقات التى تقوم بين فكرة وفكرة او ان يكون متصلاً بأمر من امور الواقع . وينجم عن هذا ان لدينا نوعين من الأدلة : دليل برهانى ودليل استقرائى احتمالى ، يقول هيوم « ان الفهم يظهر ذاته بطريقتين مختلفتين ، بوصفه يحكم من البرهان او الاحتمال ، من حيث أنه ينظر الى العلاقات المجردة لأفكارنا ، او ينظر الى علاقات الموضوعات ، العلاقات التى نخبرنا عنها الخبرة وحدها » (٣١) . الدليل الأول يفسر على أنه قام على علاقة لزوم قائمة بين قضايا تكون بمثابة مقدمات للدليل وقضايا تكون نتيجة له ، ولا يمكن ان تكون المقدمات صادقة والنتيجة كاذبة . وفى هذه الحالة لا ينصب تفكيرنا على شئ من

(30) Ibid : V. III, p. 63.

(31) Ibid : V. II, p. 413.

أشياء العالم الخارجى الواقعى ، ونجد هذا النوع من الأدلة فى العلوم الرياضية . والثانى يفسر بأنه قائم على استدلال وقوع المسبب إذا حدث سببه فالأمر هنا ليس مقتصرأ على تحليل الأفكار وحدها بحيث نستنبط فكرة من فكرة بغض النظر عن دنيا الواقع ، بل الأمر متصل بما يقع فى دنيا الواقع (٣٢) . اننا عن طريق هذا النوع من الأدلة نفترض أن المستقبل يشبه الحاضر ، فعلى سبيل المثال نفترض أن كرات البيلارد تحرك كرات أخرى فى المستقبل كما حركتها فى الماضى ، وهذا النوع من الأدلة موجود فى العلوم الطبيعية .

لدينا اذن عند هيوم دليل برهانى ودليل استقرائى احتمالى ، ويرى د . زكى نجيب أن هاتين هما العمليتان الوحيدتان اللتان تكونان « العقل » عند هيوم ، ولا يجوز اطلاق هذه الكلمة على أى حكم لا ينطوى تحت واحدة منهما ، وهو اذ يقول بمناسبة حديثه عن مبادئ الأخلاق أن « العقل » وحده عاجز عن حمل الانسان على السلوك والعمل وبالتالي فهو لا يكفي وحده أن يكون مصدراً للأخلاق ، فائما يريد بهذا القول على وجه التحديد أن كلا من هاتين العمليتين لا تتضمن بطبيعتها أن يصحبها عمل (٣٣) .

العقل عند هيوم اذن يتمثل فى الحكم على أفكار من ناحية اذا ما كانت تتفق بعضها مع البعض الآخر ، أو أن هذه الأفكار تتفق مع مسائل الواقع ، وهذا معناه أن العقل يكون باستمرار متعلقاً بقضية .

(٣٢) د . زكى نجيب محمود ، ديفد هيوم ، دار المعارف ،

١٩٥٨ ، ص ١٤١

(٣٣) المرجع نفسه : ص ١٤١ - ١٤٢

العقل وحده ليس أساساً للأخلاق

الدليل الأول : « الأخلاق تحركنا الى الفعل ، بينما العقل لا يحركنا الى الفعل » . هذا الدليل ينقسم الى مقدمتين ، تقول المقدمة الأولى « العقل وحده لا يستطيع أن يحركنا الى فعل من أفعال الإرادة » (٣٤) . فالعقل - على حد تعبير هيوم - « خامل تماماً » (٣٥) ولا يمكن بالتالي أن ينتج أو يمنع فعلاً من الأفعال ، وما يقوم به هو أن يبين للعواطف الطريق الى أشباع ذاتها . . . ويبدو أن قول هيوم « أن العقل وحده لا يستطيع أن يكون على الإطلاق دافعاً لأي فعل من أفعال الإرادة » يعني أن الاعتقادات Beliefs وحدها لا تستطيع أن تحركنا الى فعل من الأفعال ، ويتحدث هيوم أحياناً كما لو كانت هناك اعتقادات لا تستطيع أن تدفعنا الى فعل من الأفعال ، وهذا القول مفترض على الأقل عن طريق التقرير بأن العقل عبد للعواطف .

والحقيقة التي تذهب الى أن العقل عبد للعواطف ناجمة عن حقيقة أخرى تقول أن الأفعال أو العواطف ذاتها لا يمكن وصفها بصورة ملائمة بأنها « معقولة » reasonable أو غير معقولة (٣٦) وطبيعي أن يقرر هيوم هذه الحقيقة وذلك لأن الأشياء الوحيدة التي يمكن وصفها بأنها « معقولة » أو « غير معقولة » هي « الأفكار » ، وهو يعني بالأفكار هنا الاعتقادات . أن الأفكار نسخ لما تمثله وبالتالي يمكن أن تكون نسخاً صحيحة أو نسخاً زائفة ، ويتربط على هذا أنها تكون في الحالة الثانية مناقضة للحقيقة وللعقل ، ولكن الأفعال والعواطف « موجودات حقيقية » وليست نسخاً ولا تشير - مثل الأفكار - الى أي شيء آخر ، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة ، لا تكون موافقة أو مناقضة للحقيقة أو للعقل .

(34) Hume : Treatise ., V. II, p. 413

(35) Ibid : V. III, p. 458.

(36) Ibid : p. 458.

وإذا كانت الاعتقادات هي التي يمكن أن تكون وحدها معقولة
أو غير معقولة ، فإنه يترتب على هذا أن العقل يكون عبداً للعواطف
وذلك لأنه « طالما أن العاطفة لا يمكن أي نسيها مطلقاً ، بأي معنى ،
غير معقولة إلا عندما تقوم على افتراض كاذب . . . فإنه من المحال أن
يعارض العقل والعاطفة كلاهما الآخر أو يتنازعا من أجل حكم الإرادة
والأفعال ، واللحظة التي ندرك فيها زيف أي افتراض أو عدم كفاية
أي وسيلة ، تخضع عواطفنا لعقلنا بدون أي تعارض ، فقد أرغب في
ثمرة ذات طعم جيد ، ولكن عندما تقنعني بخطأي ، فإن اشتياقي بتوقف ،
وقد أرغب في تأدية أفعال معينة كوسائل لبلوغ أي خير مرغوب فيه ،
ولكن عندما تكون رغبتى ثانوية فقط وقائمة على افتراض . . . فإنها ينبغي
أن تصبح غير مهمة بالنسبة لي » (٣٧) .
وعلى أية حال إن الأفعال ذاتها لا يمكن وصفها في رأي هيوم

بأنها معقولة أو غير معقولة ، والاعتقادات وحدها هي التي توصف بأنها
كذلك . والاعتقادات لا تؤثر على سلوكنا ولا تدفعنا إلى الفعل إلا إذا
كانت متصلة باشباع عاطفة أو رغبة من الرغبات . وهناك طريقتان
يمكن بواسطتهما - في رأي هيوم - أن يكون الاعتقاد متصلاً باشباع
عاطفة أو رغبة وهما « أنه يخبرنا عن وجود موضوع مرغوب فيه ،
على سبيل المثال وجود تفاحة في حديقة جاري ، أو أنه يخبرنا عن
وسيلة بلوغ هذا الموضوع ، على سبيل المثال أخذ التفاحة » أو
سرقته » (٣٨) . ويرى Jonathan Harrison أن هيوم لم يثبت هنا
شيئاً محالاً ، فهو يثبت فقط أن الاعتقادات وحدها لا تؤثر على سلوكي ،
فإذا افترضنا أنني أردت أن ألحق قطاراً متجهاً إلى لندن ، فإن الزمن
الذي أشرع فيه للذهاب إلى المحطة سيكون محدداً بواسطة اعتقادي
الخاص بالزمن الذي سيغادر فيه القطار المحطة ، ولكن إذا لم يكن لدى
هذه الرغبة ، فإن اعتقادي بذاته سوف لا يؤثر على سلوكي بأية طريقة .

(37) Ibid : V. II, pp. 416 ~ 417

(38) Ibid : V. III, p. 460.

فالفعل نتاج اعتقاد ورغبة ، ولكن الاعتقاد بدون رغبة لا يكون فعلا (٢٩) ويبدو أن قول هيوم بأن الاعتقاد وحده لا يدفعنا الى الفعل ، يتناسب مع نظرية الحاسة الخلقية التي يزعم هيوم أنه يتمسك بها ، فوفقا لهذه النظرية لا نستدل على أن الأفعال تكون فاضلة بطريقة تختلف عن استدلالنا على أن الوردة التي نراها حمراء ، فكما أننا نرى الوردة حمراء ، فاننا نرى أن أفعالا معينة تكون فاضلة عن طريق الحاسة الخلقية ومن ثم فإنه تبعا لنظرية الحاسة الخلقية لا نصل الى الاعتقادات عن طريق عملية البرهان .

أما المقدمة الثانية من برهان هيوم فتقول « أن معرفة الأخلاق لا يمكن أن تحركنا الى فعل من الأفعال » (٤٠) . وهذه المقدمة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمقدمة الأولى وذلك لأنه لما كانت الاعتقادات وحدها لا تدفعنا الى الفعل ، فإن الوعي بالتمييز الأخلاقي لا يدفعنا وحده الى الفعل . وتتفق هذه المقدمة أيضا مع رفض هيوم للرأي الذي يقول أن العقل يكشف الأخلاق عن طريق مقارنة الأفكار ، أو بتعبير آخر رفض الرأي الذي يقول أن الأخلاق يمكن اكتشافها عن طريق العقل البرهاني أو الاستدلالي ، لأن العقل البرهاني - كما يرى هيوم - يقوم بمقارنه الأفكار (٤١) . يقوم هيوم « أن أولئك الذين يؤكدون على أن الفضيلة ليست شيئا سوى الموافقة للعقل ، وعلى أن هناك ملاءمة أزيلية وغير ملاءمة لأشياء تكون نفس الشيء بالنسبة لكل موجود عاقل ينظر اليها ، ويؤكدون على أن المقاييس الثابتة للصواب والخطأ تفرض الزاما ليس على الموجودات البشرية فحسب ، وإنما على الاله ذاته : نقول أن جميع هذه الأنساق تتفق في الرأي الذي يقول أن الأخلاق مثل الحقيقة ، تميز فقط عن طريق أفكار وعن طريق المقارنة » (٤٢) .

(3٩) Harrison, J.; Hume's moral epistemology, Oxford, 1976.p.5

(40) Hume : Atreatise, V. III, p. 457.

(41) Hume : Atreatise, V. I, pp. 63 - 69.

(42) Ibid : V. III , pp. 456 - 457

ان الاخلاق تدفعنا وتحركنا الى الفعل ولها تأثير على افعالنا وعلى عواطفنا وذلك لان « الفلسفة تنقسم عادة الى تأملية وعملية ، ولما كانت الاخلاق توضع باستمرار تحت القسم الثانى ، فاننا نعتقد انها تؤثر على عواطفنا وعلى افعالنا ... ويؤكد هذا الخبرة المشتركة التى تخبرنا ان الناس تحكمهم غالبا واجباتهم » (٤٣) . ولكن الاقتصار على القول بان العقل يكتشف الاخلاق عن طريق الافكار لا يدفعنا - فى رأى هيوم - الى الفعل وذلك لان الاخلاق ليست مثل « الصدق » يمكن تمييزها عن طريق افكار وعن طريق المقارنة بين هذه الافكار (٤٤) .

الدليل الثانى : « ما هو معقول reasonable ولا معقول unreasonable لا ينطبقان على الأفعال » .

وهذا الدليل له أيضا مقدمتان ، الأولى تقول « المعقول واللامعقول ينطبقان فقط على الاعتقادات » (٤٥) . اذا كان الفلاسفة العقليون يذهبون الى القول بان الاحكام الاخلاقية يتم تمييزها عن طريق العقل ، فان هيوم يذهب عكس هذا الرأى مؤكدا على ان لفظى « معقول » و « لامعقول » ينطبقان على الافكار او الاعتقادات فقط ولا ينطبقان مطلقا على الموجودات الواقعية التى تكون هذه الافكار او الاعتقادات نسخا صادقة او كاذبة منها » (٤٦) .

ان الاعتقادات التى تكون نسخا لأشياء يمكن ان تكون نسخا صادقة او كاذبة ، ولكن الأشياء التى تكون الاعتقادات نسخا منها لا تشير الى أى شئ آخر وبالتالي لا تكون صادقة او كاذبة ، معقولة او غير معقولة (٤٧) .

(43) Ibid : p. 457.

(44) Ibid : pp. 456 - 457

(45) Ibid : p. 458 . see also , v. II, p. 415.

(46) Ibid : p. 458 . see also , v. II, p. 415.

(47) Ibid : p. 458.

أما المقدمة الثانية من هذا الدليل فنقول « الأفعال وحدات واقعية وليست اعتقادات » (٤٨) . ويرى هيوم أن «عواطفنا وأفعالنا تنتمي الى طائفة الموجودات الواقعية الحقيقية ولا تنتمي الى طائفة النسخ *Copies* وينجم عن هذا أنها تكون كاملة في ذاتها ولا يمكن أن نقول انها صادقة أو كاذبة ، معقولة أو غير معقولة » (٤٩) . ويمكن بتعبير آخر القول ان عواطفنا وأفعالنا ليست اعتقادات أو قضايا ومن ثم لا يمكن أن نصفها بأنها معقولة أو غير معقولة ، صادقة أو كاذبة ، ونصفها فقط بأنها تستحق المدح أو تستحق اللوم ، وما يستحق المدح أو اللوم ليس هما المعقول واللامعقول . ويستنتج هيوم من هذا أن « أخلاقية الأفعال لا تميز عن طريق العقل » (٥٠) ، ويترتب على هذا أن الأفعال لا تستند قيمتها الأخلاقية من مطابقتها للعقل أو من عدم مطابقتها له .

ويخبرنا هيوم بأن ما يراه لا يبرهن فحسب بصورة مباشرة على النتيجة الذاتية الى أن الأفعال لا تستند قيمتها الأخلاقية من مطابقتها للعقل ، ولكنه يبرهن أيضا على هذه النتيجة بصورة مباشرة بأن يبين انه « طالما أن العقل لا يمكن مطلقا أن يمنع أو ينتج فعلا من الأفعال بصورة مباشرة بالاتفاق معه أو مناقضته ، فانه لا يمكن أن يكون مصدر التمييز بين الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي » (٥١) وما يؤكد هيوم هنا مرتبط ارتباطا وثيقا بما ذهب اليه من قبل وأكد عليه وهو ان العقل لا يمكن ان يدفعنا الى الفعل بمفرده .

ويشير هيوم الى أن هناك معنيين سييء الاستعمال *abusive* تكون بهما الأفعال والعواطف معقولة أو غير معقولة ، أولهما أن الأفعال والعواطف تسببها اعتقادات معقولة أو غير معقولة خاصة بأمور الواقع ، أو تسببها اعتقادات معقولة أو غير معقولة خاصة بمسائل الحق *right* . فإذا قلنا بناء على حكم كاذب أو غير معقول يعبر عن مسألة من مسائل

(48) Ibid : p. 458.

(49) Ibid : p. 458.

(50) Ibid : p. 458.

(51) Ibid : p. 458.

الواقع ، فإن هذا إما أن يكون خطأ خاصاً بوسيلة الوصول إلى غاية من الغايات نريدها ، أو يكون خطأ خاصاً باللذة التي نريد الحصول عليها من هذه الغاية (٥٢) . ويبرهن هيوم على أن عدم أخلاقيته فعل من أفعال لا يمكن أن تتمثل في كونه غير معقول بالمعنى الذي تكون به مرتكزة على خطأ الحق لأن مثل هذا الخطأ لا يمكن أن يكون المصدر الأصلي للأخلاقية ، لأنه يفترض صواباً فعلياً واقعياً وخطأ واقعياً ، أعني تمييزاً واقعياً في الأخلاق مستقلاً عن هذه الأحكام .

إما المعنى الثانى فهو أن الأفعال قد تكون معقولة أو غير معقولة من حيث أنها تسبب اعتقادات معقولة أو غير معقولة ، ويضرب هيوم مثالا فيقول « أن الشخص الذى يفتح الشباك ويرى أى سلوك فاضح خاص بى مع زوجة جارى ، قد يتخيل ببساطة شديدة أنها زوجته بال تأكيد » (٥٣) .

الدلائل الثالث : « الأخلاق ليست قابلة للبرهان وليست مسألة من مسائل الواقع » .

« تنقسم عمليات الفهم الإنسانى إلى نوعين ، مقارنة أفكار واستدلال مسائل الواقع ، ولما كانت الفضيلة يتم اكتشافها عن طريق الفهم ، فإنها يجب أن تكون موضوع إحدى هاتين العمليتين ، وليست هناك عملية ثالثة للفهم يمكن أن يكتشفها » (٥٤) . أن ما يهدف إليه هيوم فى هذا الدليل هو بيان أن العقل لا يكتشف ولا يعرف التمييزات الأخلاقية عن طريق البرهان أو عن طريق الاستدلال من مسائل الواقع . ويرى Jonathan Harrison أن محاولة معرفة التمييزات الأخلاقية بهاتين الطريقتين لا يختلف تماماً عن الطريقة التى نعرف بها أن طائرين يساويان فى العدد فيلين عن طريق مقارنة أفكارنا أو صورنا الخاصة بكل منهما ، ونرى أنهما يجب أن يكونا متكافئين فى العدد ، أو نعرف بها أن هناك شيئاً فى

(52) Ibid : p. 459.

(53) Ibid : p. 461.

(54) Ibid : p. 463.

الواقع يطابق فكرتنا عن النار أو أن هناك شيئاً تكون صورتنا عن النار نسخة منه عن طريق استدلال هذا من أدراكنا للنار (٥٥) .

وعلى أية حال ان هذا البرهان شأنه شأن البراهين السابقة ينقسم الى مقدمتين تقبول المقدمة الأولى « الأخلاق ليست قابلة للبرهان » (٥٦) . وبرهان هيوزم على هذه المقدمة بسيط وواضح ، ومؤداه ان الأخلاق لا تتمثل فى احدى العلاقات الفلسفية الأربع التى يعتقد هيوزم أنها تسبب البرهان ، كما أنها لا تتمثل فى أى علاقة جديدة غير هذه العلاقات الأربع (٥٧) ، وهذه العلاقات هى التشابه والتناقض والدرجات فى الكيف والتناسب فى الكم والعدد . وما دفع هيوزم الى هذا هو ان هذه العلاقات جميعها تخص - فى رأيه - موضوعات عديمة الحياة (المادة) كما أنها تخص أيضا أفعالنا وعواطفنا (٥٨) .

وإذا كان البعض يؤكد على ان معنى الأخلاق يتمثل فى اكتشاف علاقة مختلفة عن العلاقات الأربع المذكورة آنفاً ، فان هيوزم يرى أنه لا وجود لعلاقة جديدة تضاف الى هذه العلاقات ، ويتحدى هؤلاء مؤكداً على أن هناك شرطين يجب أن تحققهما هذه العلاقة الجديدة ويعتقد أنهما غير ممكنين . الشرط الأول هو أن هذه العلاقة يجب أن تكون قائمة بين أفعال داخلية أو بين موضوعات خارجية . ويرى أن من المحال أن تقوم هذه العلاقة بين فعل داخلى وآخر أو بين موضوع خارجى وموضوع آخر (٥٩) ، لأنها اذا كانت قائمة بين فعل داخلى وفعل آخر ، سيترتب على هذا أن الأفعال ستكون صواباً أو خطأ بغض النظر عن الظروف التى تؤدى فيها هذه الأفعال . وإذا كانت موجودة وقائمة

(55) Harrison , J. : Hume's moral epistemology, p. 47.

Hume : Atreatise .. p. 463, وقارن

(56) Hume : Atreatise , pp. 463 - 468 .

(57) Ibid : p. 463.

(58) Ibid : p. 464.

(59) Ibid : pp. 464 - 465.

بين موضوع خارجى وموضوع آخر ، سترتب على هذا أن الموضوعات
عديمة الحياة يمكن أن تكون صوابا أو خطأ . أما الشرط الثانى فهو أن
هذه العلاقة الجديدة - أيا كانت - ينبغى أن يكون لها بالضرورة
اثر تحريك أى مخلوق عاقل بدرجة تكفى لفهمها (٦٠) .
ويعتقد هيوم أن فهم أى علاقة يكون لها هذا التأثير أمر غير ممكن ،
والسبب فى هذا أنه يؤكد - كما أشرنا سالفا - على أن العقل لا يستطيع
أن يحركنا بمفرده الى الفعل ، ومن ثم فإن مجرد معرفة أن فعلا من الأفعال
يملك علاقة لا يكفى للقول بأن هذه المعرفة لها أثر على أفعالنا . ويتساءل
J. Harrison قائلا « لماذا يعتقد هيوم أن الشرط الثانى الذى يذنب الى أن
العلاقة الجديدة يجب أن تحرك بالضرورة الارادة لابد أن يتحقق ؟ فقد
يقول المرء أن المذهب العقلى وجهة نظر خاصة بكيفية فهم التمييزات
الأخلاقية ، فهو يقرر أنه بواسطة البرهان فقط يمكننا أن نعرف بصورة
قبلية أى الأشياء تكون صوابا أو أيها يكون خطأ ، تماما كما أننا بواسطة
البرهان فقط يمكننا أن نعرف قبليا أى النظريات صادقة فى المنطق أو
فى الرياضيات . أنه سوف لا يكون هناك نصيب لوجهة النظر التى تقول
أن البرهان القبلى يكون له اثر بالضرورة » (٦١) .

على أية حال أن ما يريد هيوم اثباته هو أنه اذا كانت الأخلاق تفهم
عن طريق الدليل البرهانى ، فإن العلاقات التى تكمن فيها يجب أن يكون
لها بالضرورة اثر على أى عقل لديه القدرة على فهمها . ويحاول أن يدعم
دليله عن طريق امثلة فيذكر أنه اذا كانت الأخلاق تتمثل فى علاقات ،
فسينجم عن هذا أن أشياء معينة تحدث للنباتات والحيوانات ستكون
لا أخلاقية على الرغم من أنها ليست كذلك فى الحقيقة « فاخترناق باوطة
عن طريق الشجرة التى نمت من احدى ثمراتها سيكون أمرا لا أخلاقيا مثله
فى ذلك مثل قتل موجود بشرى والده ، لأن نفس العلاقات موجودة فى
كلتا الحالتين » (٦٢) . صحيح أنه ليس هناك نزاع فى أن الموجود البشرى

(60) Ibid : pp. 465 - 466.

(61) Harrison, J. : Hume's moral epistemology, pp. 53-54.

(62) Ibid : p. 467.

يقتل والديه بتعمد ، بينما البلوطة لا تقتل أمها بتعمد ، ولكن على الرغم من هذا فإن ما يذهب اليه هيوم محير ومربك ، فقد نفترض أن ما يبرهن عليه هو أنه ليس هناك فرق بين العلاقات التي يملكها فعل شجرة تقتل والدتها وفعل موجود بشرى يقتل والدته .

أما المقدمة الثانية لبرهانه الثالث فنقول « الأخلاق ليست مسألة من مسائل الواقع » . ولم يقتصر هيوم على محاولة اثبات أن الأخلاق لا تتمثل في أي علاقة من العلاقات ، ولكنه يذهب الى التأكيد على أنه إذا فحصنا الأخلاق فأننا سنبرهن بيقين مكافئ على أنها لا تتمثل في أي أمر من أمور الواقع يمكن اكتشافه عن طريق الفهم ، يقول هيوم مؤكداً على هذا « خذ أي فعل تزعم أنه رزية : القتل المتعمد على سبيل المثال وافحصه من جميع النواحي وانظر إذا كان يمكنك أن تجد مسألة من مسائل الواقع أو وجوداً فعلياً يمكن أن تسميه رزية : أنك بأى طريقة تأخذه لا تجد سوى عواطف ودوافع وأفكار وإرادات وليست هناك مسألة أخرى من مسائل الواقع في هذه الحالة ، إن الرزية تهرب تماماً منك بمجرد أن تنتظر الى الموضوع ، أنك لا تجدها مطلقاً حتى تحول تفكيرك الى صدرك وتجد عاطفة الاستنكار تنشأ بداخلك تجاه هذا الفعل ، وهنا تكون مسألة من مسائل الواقع لكنها موضوع للشعور لا للعقل . أنها تكمن بداخلك لا في الموضوع » (٦٣) ويستطرد هيوم في قوله « ومن ثم فإنك حينما تصف أي فعل أو أي سلوك بأنه رزية فإنك لا تعنى شيئاً سوى أنه

(63) Hume, D , : *Atreatise* . . . , p. 468.

ثم قارن :

Hume : *Enquiries Concerning human understanding and Concerning the principles of morals* . . . , p. 287.

حيث يقول هيوم « افحص أين تكون مسألة الواقع التي نسميها جريمة ، اشر اليها ، وحدد زمان وجودها ، صف ماهيتها أو طبيعتها ، اشرح معنى الحاسة أو الملكة التي تكتشفها لذاتها . أنها تنحصر في عقل الشخص ناكر الجميل ، فهو الذي يشعر بها أو يعيها »

من تأليف طبيعتك يكون لديك شعور أو عاطفة اللوم ... ومن ثم فانه يمكن مقارنة الرزيلة والفضيلة بالأصوات والألوان وبالحرارة وبالبرودة التى لا تكون بالنسبة للفلسفة الحديثة صفات فى الموضوعات ولكن ادراكات فى العقل ، ويجب أن ننظر الى هذا الاكتشاف فى الأخلاق ، مثل الاكتشاف فى الفيزياء ، على أنه تقدم معقول للعلوم التأملية « (٦٤) » .

يبدو جليا من هذا أن الرزيلة والفضيلة ليستا مسألتين من مسائل الواقع ولكن الى أى مدى يكون التشابه بين الرزيلة والفضيلة والصفات الثانوية التى يذكرها هيوم من أصوات وألوان وحرارة ... الخ صحيحا ؟؟

الدليل الرابع : خاص بما ينبغى أن يكون وما هو كائن

وهذا الدليل واضح وبسيط ومؤداه أنه اذا كان بعض الفلاسفة خاصة العقليون منهم يرون أنه يمكن أن نستمد الواجب *ought* مما هو كائن *is* ، فان هيوم يرى أن هذا أمر غير مشروع وذلك لأننا نستطيع علاقة جديدة من علاقات أخرى مختلفة عنها تماما . وعلى أية حال ان مقصد هيوم هو أن يؤكد على أننا لا نستطيع من الناحية المنطقية أن نستمد جملا تقرر ما ينبغى على الانسان أن يفعله من جمل تقرر ما هو كائن .، وينبهنا بالتالى الى أن كثيرا من فلاسفة الأخلاق قد أغفلوا هذه المسألة المهمة فيقول « فى كل مذهب من مذاهب الأخلاق قابلته حتى الآن ، لاحظت أن المؤلف ينتقل أحيانا بالطريقة العادية للبرهان ويثبت وجود الله أو يقوم بملاحظات تخص مسائل بشرية ، وفجأة عندما أجد أنه بدلا من الروابط العادية للقضايا « يكون » *is* « ولا يكون » *is not* لا أقابل أى قضية لا تكون مرتبطة بما ينبغى أو بما لا ينبغى « (٦٥) » ثم يستطرد فى قوله « ولكن لأن المؤلفين لا يستخدمون عادة هذه الجبيلة فاننى أوصى بها القراء ، واننى موقن أن هذا الانتباه الضئيل سسرف يهدم كل مذاهب الأخلاق المبتذلة » (٦٦) .

(64) Hume : *Atreatise* ... , p. 468

(65) Ibid : pp. 469 - 470

(66) Ibid : pp. 469 - 470.

ونحب أن نشير هنا الى أن ما يذهب اليه هيوم فى هذا البرهان يجعله من أوائل الفلاسفة الذين انتبهوا الى لبس منطقى من هذا النوع ، أعنى الانتقال مما هو كائن الى ما ينبغى أن يكون . ودعنا نتساءل كيف حل هيوم هذه المشكلة المهمة ؟ ان هيوم يتحدث أحيانا كما لو كان ينوى حل هذه المشكلة عن طريق انكار التناقض بين مسائل الواقع ومسائل الأخلاق وبالتالي يزيل ظاهر الفجوة المنطقية ، ويظهر عندما يقرر أن الأحكام المنطقية هى ببساطة احكام واقعية حتى على الرغم من أنها تشير الى وقائع عن عقل أو عاطفة الشخص الذى يصنع الحكم ولا تشير الى وقائع عن الفعل الذى نحكم عليه « فعندما تصف أى فعل أو أى سلوك بأنه رزيلة ، فأنك لا تعنى شيئاً سوى أنه من تأليف طبيعتك يكون لديك شعور أو عاطفة اللوم . . . ومن ثم فإنه يمكن مقارنة الرزيلة والفضيلة بالأضواء وبالألوان وبالحرارة وبالبرودة التى لا تكون بالنسبة للفلسفة الحديثة صفات فى الموضوعات ولكن ادراكات فى العقل » (٦٧) . على أية حال يبدو أن هيوم قد حل مشكلة الانتقال « مما هو كائن » الى « ما ينبغى أن يكون » بتقريره أن « ما ينبغى » نوع « مما هو كائن » ولكن هذا التقرير لا يعنى - فى رأينا - محاولة لاستنباط « ما ينبغى » « مما هو كائن » ، فهيوم فيلسوف أخلاقى وصفى وليس فيلسوف أخلاقى معيارياً ، فمن خلال خصائص مساندة للطبيعة البشرية والموقف البشرى ، تنتقل الى صنع احكام أخلاقية تتضمن اتجاهات الدح واللوم ، ويبدو أن هيوم لم يقل أن الوقائع الخاصة بالطبيعة البشرية هى كيت وكيت ، ومن ثم فإن الناس ينبغى عليهم أن يسلكوا بطرق معينة . أنه يجد المفتاح لوصف وشرح الأحكام الأخلاقية التى يصنعها الناس بالفعل فى الوقائع الأساسية للطبيعة البشرية لا فى محاولات متعالية للاهوت ولا فى مقولات قبلية (٦٨) .

(67) Ibid : p. 469.

(68) Kemp. J . : Ethical Naturalism, pp. 51 - 52

الدليل الخامس : « يجب علينا أن نتعرف على جميع الوقائع الخاصة لفعل من الأفعال قبل أن ننطق بأخلاقيته » .

يرى هيوم أن العاقل المتأمل الذى ينظر الى مثلثات أو دوائر ، ينظر الى العلاقات المتعددة المعروفة والمعطاه لأجزاء هذه الأشكال ومن ثم يستدل على علاقة غير معروفة تعتمد على العلاقات السابقة . ولكن فى المسائل الأخلاقية يكون الأمر مختلفا ، اذ يجب علينا أن نتعرف مسبقا على كل الموضوعات وعلى علاقتها ببعضها ببعض ، ومن مقارنة الكل نركز على اختيارنا أو استحساننا . ان هيوم يريد التأكيد على انه فيما يختص بالمسائل الأخلاقية يجب علينا معرفة جميع الظروف والعلاقات مسبقا من تأمل الكل ، أو بعبارة أخرى يجب علينا معرفة جميع الوقائع الخاصة بفعل من الأفعال حتى نصفه بأنه فعل أخلاقى . ويؤكد هيوم على أننا حينما نعرف جميع الوقائع الخاصة بفعل من الأفعال « لا يبقى سوى أن نشعر من جانبنا بعاطفة اللوم أو الاستحسان عندما نقول انه فعل اجرامى أو انه فعل فاضل » (٦٩) .

هذه هى خلاصة دليل هيوم الخامس ، ولكن دعنا نتساءل ونترك الاجابة لهيوم نفسه : هل من الضرورى أن نعرف جميع الوقائع الخاصة بفعل من الأفعال حتى نصف نصف هذا الفعل بأنه فعل أخلاقى ؟؟

الدليل السادس : « لا يمكن تقديم سبب لم نرغب الأخلاق » .

يقرر هيوم انه « يبدو جليا أن الغايات القصوى للأفعال الانسانية لا يمكن على الإطلاق ، بأى حال ، تفسيرها عن طريق العقل ، فهى تسلم نفسها للعواطف ولعواطف البشرية بدون أى اعتماد على الملكات العقلية » (٧٠) . نحن اذن فى رأى هيوم لا نعرف غايات الأفعال عن طريق العقل ، وحجته هى انه اذا رغب شخص من الأشخاص شيئا بوصفه وسيلة

(69) Hume : Atreatise , V. II, p. 290

(70) Ibid : p. 293.

لغاية أبعد ، فإنه يستطيع أن يقدم لنا سببا لم يريده ، فمثلا يستطيع أن يقدم سببا لماذا يريد أن يأخذ تمرينا رياضيا اذا أراد أن يأخذه بوصفه وسيلة لتحقيق الصحة ، ويمكنه أن يقدم سببا لماذا نريد الصحة اذا أراد للصحة بوصفها وسيلة للسعادة ، ولكنه لا يستطيع تقديم سبب لماذا يريد السعادة لأن السعادة غاية قصوى ويرغبها من أجل ذاتها (٧١) .

إن الفضيلة غاية وترغب من أجل ذاتها ، ومن ثم فإنها « مطلب لا توجد عاطفة يمكن أن تلمسها ، ولا يوجد ذوق أو شعور داخلي يمكن أن يميز الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي ويجتضن الأول ويرفض الثاني » (٧٢) . ونحن نعتقد أن هيويم محق في اعتقاده بأننا نرغب الفضيلة لذاتها ، ولكن السؤال هل يمكن معرفة الفضيلة عن طريق العاطفة أو هل العاطفة هي التي تميز الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي ، سنترك الاجابة عن هذا التساؤل الآن وسنعود إليها فيما بعد . .

خلاصة القول : لقد قدم هيويم براهين يحاول أن يبين فيها أن التمييزات الأخلاقية ليست مستمدة من العقل وحده ، ومن ثم فإن تساؤلا مهما يثار هو : ما الطريق اذن الى معرفة الفضيلة والرزيلة في رأيه ؟ هل يمكن معرفتهما عن طريق العاطفة بمفردها بحيث لا يكون للعقل دور في الأخلاق عند هيويم ؟

(71) Ibid : p. 293.

(72) Ibid : p. 293.

الفصل الثاني

مصدر الأخلاق عند هيوم

الفصل الثاني

مصدر الأخلاق عند هيوم

١ - الحاسة الخلقية moral sense

ان السلوك الأخلاقي يجب أن يعتمد على شيء لديه قوة تحريك أو دفع الإنسان على الفعل ، وبالتالي إذا أردنا أن نثبت أن السلوك الأخلاقي معتمد على العقل ، فانه يجب علينا أن نبين في البداية أن العقل لديه هذه القوة ، ولكن العقل - كما بينا في الفصل السابق - ليس لديه هذه القوة . ترى إذن هل وقف هيوم عند هذه النتيجة السالبة بحيث لا يكون هناك فرق بينه وبين الشكاك الذين يرون أنه لا أساس للأخلاق ؟ يقول د . زكي نجيب « ان هيوم ليصر على أساس يقيم عليه الأخلاق لأنه لا يقر الشكاك على وجهة نظرهم القائلة بالأساس للأخلاق ، وان لكل فرد أن يفعل ما يشاء ويهوى ، فلئن كان إنكاره أن يكون « العقل » سندا للأخلاق ومصدرا لها مما يؤيد الشكاك في وجهة نظرهم هذه فهو لا يريد أن يترك الأمر عند هذا الإنكار حتى لا يعدوا واحدا منهم ، فإذا لم يكن « العقل » عنده هو أساس الأخلاق فلنلتزم هذا الأساس في جانب آخر من الطبيعة البشرية » (١) . ترى ما هو هذا الجانب الآخر من الطبيعة البشرية الذي يكون أساسا ودعامة للأخلاق عند هيوم ؟

قلنا في موضع سابق ان نظرية هيوم الأخلاقية مرتبطة ارتباطا وثيقا بنظريته المعرفية ، ومجمل هذه النظرية أن ادراكات العقل البشري تنحل بأسرها ومن تلقاء ذاتها الى « انطباعات » و « أفكار » ، والأفكار ليست الا نسخا للانطباعات . ومن ثم فإن هيوم « حين يلتزم في الطبيعة

(١) د . زكي نجيب محمود : ديفد هيوم ص ١٤٤

البشرية أساسا للأخلاق يحاول ألا يخرج عن حدود مذهبه بأن ليس ثمة عند الإنسان إلا « انطباعات حسية » و « أفكار » . وذلك تراه يبحث عن أساس للأخلاق بحيث لا يتناقض مع مذهبه الرئيسى ، وهذا لا يكون بطبيعة الحال - إلا اذا كانت أفكارنا الخلقية - كغيرها من الأفكار - صورا لانطباعات حسية « (٢) . ولكن ما عساه أن تكون تلك الحاسة التى تنطبع بمؤثر معين تكون صورة هذا الانطباع فيها بعد فكرة خلقية عن فضيلة أو رزية ؟

ان هذه الحاسة هى ما يسميها هيوم « الحاسة الخلقية » ، هذه الحاسة تنطبع بمؤثرات اللذة والألم ، فعندما نقول لماذا يكون فعل من الأفعال أو سلوك معين فاضلا أو غير فاضل فإن الجابة هيوم لأنه يسبب لذة أو ألما من نوع معين « (٣) . ان الأحساس بالفضيلة ليس شيئا سوى الشعور برضا من نوع معين من تأمل سلوك معين ، وهذا الاحساس يؤلف ما نبدية من ثناء أو اعجاب ، ونحن لا نذهب بعيدا ولا نبحث فى علة الرضا ، أو قل اتنا لا نستدل على أن سلوكا معيننا فاضلا لأنه يرضى ، ولكن فى شعورنا بمثل هذا الرضى ، نشعر بأن هذا السلوك فاضل ، وهذه الحالة هى نفس حالة أحكامنا التى تخص كل أنواع الجمال والذوق والاحساس « (٤) ، فحيثما ينتج موضوع من الموضوعات لذة فى الشخص ينظر اليه باستمرار على أنه جميل ، والموضوع الذى ينتج ألما وضيقا ينظر اليه على أنه ليس جميلا « ومن ثم فإن ملائمة المنزل وخصوبة الحقل وقوة الحصان . الخ تشكل الجمال الرئيسى لهذه الموضوعات المتعددة . ان الموضوع الذى يكون جميلا يلذ فقط عن طريق انتاج أثر معين ، وهذا الأثر هو اللذة أو منفعة شخص » .

واضح إذن أننا نميز الفضيلة عن طريق اللذة ونميز الرزية عن طريق

(٢) المرجع نفسه : ص ١٤٤

(٣) Hume :: Atreatise, V. III, p. 471

(٤) Ibid :: p. 471.

الألم ، وهذا معناه أن « الأخلاق يشعر بها بصورة ملائمة أكثر من الحكم عليها مع أن هذا الشعور أو هذه العاطفة تكون عادة رقيقة ومهذبة لدرجة أننا نتعرض لخلطها بفكرة من الأفكار وفقا لمعادتنا الخاصة بأخذ جميع الأشياء على أنها نفس الشيء ، تلك التي تتشابه تشابها قريبا بعضها من بعض » (٥) .

ومن هذا يمكننا القول أن الخير والشر عند هيوم احساس معين أو احساس معين بالألم أو هما مقولتان أساسيتان في الطبيعة البشرية أو لوانان من الانطباعات الحسية التي تطبع فينا حاسة مستقلة بذاتها عن سائر الحواس هي الحاسة الخلقية ، ندرك بها ما هو خير وما هو شر كما ندرك الألوان بالعين والأصوات بالاذن (٦) . وينجم عن هذا مشكلتان ، الأولى هي : اذا كان هيوم قد اعترض من قبل على المذهب الذي يبرهن على مقاييس أزلية عقلية للصواب والخطأ ، لأنه - كما عرفنا - من المستحيل أن نبين في أفعال المخلوقات العاقلة أى علاقات ليست موجودة في موضوعات خارجية ، ومن ثم اذا لازمت الأخلاق باستمرار هذه العلاقات ، فانه من الممكن للمادة اللاحية أن تصبح فاضلة أو غير فاضلة ، فانه بطريقة مماثلة قد يعترض البعض على ما يراه هيوم انه اذا جددت الفضيلة والرزيلة عن طريق اللذة والألم ، فان هاتين الصفتين يجب أن تنشأ من احساسات وبالتالي فان أى موضوع - سواء اكان حيا أو جمادا ، عاقلا أم غير عاقل - يمكن أن يصبح خيرا من الناحية الأخلاقية أو شريرا شريطة أن يكون لديه القدرة على أن يثير رضا أو سخطا . أما المشكلة الثانية فهي أننا نعرف أن المشكلة الرئيسية للفيلسوف الأخلاقي هي بيان كيف ننسب قيمة الى الأفعال ، الى السلوك ، فماذا عن رأى هيوم في هذه المسألة ؟

أما بالنسبة للمشكلة الأولى فنقول ان هيوم قد تنبه اليها بالفعل

(5) Ibid : p. 470.

!(٦) د . زكى نجيب : ديفد هيوم ص ١٤٥

ويخبرنا أننا نضع تحت مصطلح اللذة احساسات تكون مختلفة تماما بعضها عن بعض ولا تكون متشابهة تشابها بعيدا « فقطعة موسيقية جيدة وزجاجة من الخمر يسببان لذة بصورة متكافئة وما هو أكثر أن خيريهما تتحد فقط عن طريق اللذة ، لكن هل نقول بناء على هذا ان الخمر منسجم أو أن الموسيقى ذات نكهة جيدة ، وبصورة مماثلة فان موضوعا لاهى وسلوك شخص من الأشخاص أو عواطفه قد يسببان رضا ، ولكن لأن الرضا مختلف ، فان هذا يحفظ عواطفنا التي تخصها من أن تخطئ ويجعلنا ننسب الفضيلة الى الموضوع اللاهى ولا ننسبه الى سلوك الشخص » (٧١) .

على أية حال ان اللذة متنوعة والألم أيضا متنوع ، ولكن ليس كل لذة وليس كل ألم من النوع الخلقى ، فكل لذة أو ألم ينشأ من السلوك والأفعال يجعلنا نمدح أو نستنكر بدون اشارة الى مصلحتنا الخاصة . فالصفات الخيرة للعدو تكون ضارة بالنسبة لنا ولكنها مع هذا تسيطر على تقديرنا واحترامنا (٨) .

أما بالنسبة للمشكلة الثانية فانه يجب التنبيه على أن قولنا عن فعل من الأفعال انه فعل خير أو قولنا عن فعل من الأفعال انه شر ، لا يعنى بالنسبة لهيوم أن هذا الفعل يمتلك خاصية تنتمى اليه باستقلال عن أولئك الذين يلاحظونه ، وهذا معناه أن الأفعال ليست خيرة فى ذاتها ولكن فى ظروف معينة نوافق عليها ونصفها بأنها كذلك . ومن ثم فان الأفعال تكون خيرة لأنها تكون موضوعات للموافقة أو للاستحسان ، ولا تكون موضوعات للاستحسان أو للموافقة لأنها خيرة . أن خيرية فعل من الأفعال أو سلوك ما تتحدد عن طريق ردود فعل الناس ، وينجم عن هذا انه شئ طبيعى أن نفترض عدم وجود برهان يدخل فى تحديد الخيرية ، فنحن نقول ان كل انسان يسمى هذا الفعل أو هذا السلوك الذى يسبب له لذة خيرا عندما يفكر فيه . وهذا معناه أن القضايا الخاصة بالخيرية لا تشير الا الى الحالات الذاتية للملاحظين الأفراد ، وتكون

(7) Hume : Atreatise, V. III, pp. 471 - 472.

(8) Ibid : p. 472. —

بالتالى قابلة للتعديل بصورة أكبر من القضايا الخاصة بالمعطيات الحسية الخالصة . وهذا معناه أن الخيرية عند هيوم ليست خاصية موضوعية تنسب الى الأفعال والسلوك بصورة مستقلة عن اتجاه المجرب نحوها . ويمكن أن نستنتج من هذا أن القيم نسبية عند هيوم ، ومما يؤكد هذا قوله « أن الجميل والأنيق ليسا ، غالبا ، خاصيتين مطلقتين بل هما خاصيتان نسبيتان ، ولا يسببان لذة عن طريق أى شىء سوى ميلهما لانتاج غاية ملائمة ، وهذا المبدأ ينتج ، فى حالات عديدة ، عواطفنا الخاصة بالأخلاقية بالضافة الى عواطفنا الخاصة بالجمال » (٩) .

والحقيقة أن قولنا أن خيرية فعل من الأفعال أو سلوك ما تتحدد عن طريق ردود فعل الناس ، وقولنا أن كل انسان يسمى هذا الفعل أو هذا السلوك الذى يسبب له لذة خيرا يثير تساؤلا مهما هو : هل معنى هذا أن هيوم يذهب الى ما ذهب اليه الشكاك من حيث أن الأخلاق تتغير بتغير الاشخاص ويتغير الأمم والعصور بحيث لا تكون هناك قواعد انسانية ثابتة يتفق عليها جميع الناس ؟ لقد تنبه هيوم الى هذه المسألة المهمة ، فيقول « ان أولئك الذين يشكون فى حقيقة التمييزات الاخلاقية قد نضعهم بين الشكاك المخادعين ، ولا يمكن تصور أى مخلوق بشرى يمكن أن يعتقد أن كل الأفعال والسلوك مخولة لعاطفة ونظر كل شخص » (١٠) . وقد حاول بدوره أن يقدم أسسا تبين أن هناك قواعد انسانية ثابتة يتفق عليها جميع الناس وتتلخص هذه الأسس فى :

أولا - اختلاف الموافقة أو الاستحسان عن الحب الخالص :

فالشعور الأول (، الموافقة والاستحسان) ينشأ من نظرة غير متحيزة لموضوعه « أنه يكون فقط عندما ننظر الى السلوك بوجه عام بدون اشارة الى مصلحتنا الخاصة » . أنه ينشأ فى نظر

(9) Ibid : p. 577

(10) Hume : Enquiries , pp. 169 - 170

هـيوم - نتيجة للنظر الى شىء من الأشياء أو الى فعل من الأفعال كما يكون فى ذاته بدون اشارة الى مصلحتنا الخاصة (١١) ، ويترتب على هذا انه لا يستطيع شخص من الأشخاص أن يقول اننى أوافق على شىء ما أو على فعل ما اذا لم أبعد من وجهة نظرى تلك الخصائص التى يملكها وترتبط بمصالحى فقط . حقيقة اننا نستحسن أشياء وأفعالا كثيرة لا ترضينا اذا نظرنا اليها على أنها تؤثر علينا شخصا ، فعلى سبيل المثال ناستحسن ونوافق على الصفات الجيدة للعدو على الرغم من أنها ضارة بالنسبة لنا .

ان الموافقة أو الاستحسان يختلفان عن الحب الخالص وأنها بالتعريف حالة من الشعور باللذة تنتج من التأمل والحكم . فقولنا (س) خير وقولنا اننى أحب (س) ليسا قولين متكافئين بالنسبة لهيوم ، لأنه لا يردط خيرية شىء من الأشياء أو فعل من الأفعال بالحب ولكن يربطها بالموافقة أو الاستحسان الذين يختلفان بصورة جوهرية عن الحب . ان الموافقة والاستحسان لا يرتكزان على شعور ذاتى محض ولكن يرتكزان على نظرة منزهة Disinterested ، ومن ثم فان الاتفاق على القيم الأخلاقية يكون - نتيجة لهذا - أمراً ممكناً ، وذلك لأن احكام القيم يمكن أن تقاس عن طريق معيار عام بالنسبة للجميع . واضح من هذا أن هيوم يقترب أحيانا من نظرية « المشاهد المتحيز » التى قررها بوضوح زميله آدم سميث A. Smith . فالحكم الأخلاقى يمثل المشاعر التى يملكها المشاهد المتحيز (١٢) . ويبدو أيضا أن هيوم يريد أن يقرر أننا لا نحاول أن نجعل احكامنا الأخلاقية الشخصية متسقة بعضها مع البعض ، ولكننا نهدف الى معايير غير شخصية ، فالأخلاق التى يمكن أن ترشد الفعل ليست تجمعا عشوائيا من مشاعر أو من جهل تبين مشاعر شاردة ، ولكنها بالأخرى مذهب مبنى بعيدا عن المشاعر ولكنها تتضمن وعى الناس بمشاعر بعضهم البعض الآخر . ومن ثم فانه « لا يجوز أن نسلك هيوم

(11) Hume : *Atreatise ..*, p. 462.

(12) Mackie , J. L. : *Hume's moral theory.*, p, 67

من حيث مذهبه الأخلاقي في جماعة « المنفعة » لأن المنفعة الناتجة عن فعل معين ليست على وجه الدقة مدار الحكم الأخلاقي على ذلك الفعل ، بل مداره هو ما يبعثه في النفس من رضى أو سخط . ولماذا يرضى الإنسان أو يسخط ؟ أنه يرضى أو يسخط لغير سبب وراء الموقف ذاته ، أن الرضا والسخط ادراكان مباشرين كادراكنا للضوء أو للصوت . أنك لا تسأل إذ تفتح عينيك على زرع أخضر : لماذا أرى لونا أخضر ؟ لا تسأل سؤالا هكذا ، لأن رؤية اللون ادراك مباشر لمعطيات حسية تطبع حاسة البصر ، وهكذا يكون انطباع الحاسة الخلقية بالرضى أو بالسخط ازاء الصفة الخلقية التي تكون في الشيء أو الفعل الذي نحكم عليه (١٣) .

ثانيا - أطراد السلوك الانساني : يرى هيوم أن « من الأمور المسلم بها بصورة كلية أن عمليات الأجسام الخارجية ضرورية ، وأن في اتصال حركتها وفي جذبها وفي تماسكها ليس هناك آثار للحرية » (١٤) . أن الموضوعات الخارجية - في رأى هيوم تخضع للضرورة ولا يمكن أن تحيد عن الخط الدقيق الذي تتحرك فيه ، ويجب أن ننظر الى أفعال هذه الموضوعات على أنها نماذج لأفعال ضرورية . ويرى هيوم أنه إذا لم يكن للموضوعات الخارجية ارتباط مطرد ومنظم بعضها مع بعض فإننا لا نصل الى أى فكرة عن العلة والمعلول ، فالضرورة التي تدخل في هذه الفكرة ليست شيئا سوى تحديد العقل لأن ينتقل من موضوع الى تابعه العلى ونستدل على وجود موضوع من وجود موضوع آخر .

ويمضى هيوم خطوة أبعد فيقرر « أنه في الحكم على أفعال الناس يجب أن نتوجه الى نفس القواعد التي نستدل بمقتضاها عندما نكون بصدد الموضوعات الخارجية » (١٥) ، فهناك مجرى عام للطبيعة في الأفعال البشرية وأيضا في عمليات الشمس والمناخ ، وهناك أيضا صفات

(١٣) د . زكى نجيب : ديفد هيوم ص ١٤٧
(14) Hume : Atreaise . . , V, II, pp. 399 - 400.
(15) Ibid : p. 403.

خاصة بأهم مختلفة وأشخاص معينين ، كما أن هناك صفات مشتركة للبشرية ، ومعرفة هذه الصفات تركز على ملاحظة اطراد في الأفعال التي تصدر عن الناس ، وهذا الاطراد يشكل الماهية الخالصة للضرورة « (١٦) » أن ما نريد تقريره هو أن هيوم يؤكد على أن المجتمع البشرى يقوم على مبادئ مشابهة للمبادئ التي تقوم عليها الموضوعات الخارجية وحجته في هذا أننا إذا « نظرنا الى البشرية بناء على اختلاف الأجناس والأزمنة والحكومات والظروف أو مناهج التعليم ، فإننا يمكن أن نميز نفس الاطراد والعملية المنتظمة لمبادئ متبادلة ، فالعلل المتشابهة تنتج معارلات متشابهة بنفس الطريقة كما في الفعل المتبادل لعناصر الطبيعة وقواها » (١٧) .

ويرى هيوم أننا لا نستطيع أن نتخيل طريقة واحدة للافلات من الحجة التي تذهب الى أن الأفعال البشرية مطردة مثلها في ذلك مثل الموضوعات الخارجية ، فطالما أن الأفعال ترتبط ارتباطا وثيقا بموقف الفاعل ومزاجه ، فإننا لا نستطيع انكار اطرادها وانتظامها . وإذا كان هناك من ينكر هذا الاطراد وهذا الانتظام مستندين في هذا الى تقلب الأفعال البشرية واضطراب رغبات الانسان ، فليس هناك في رأيهم شيء أكثر تقلبا من الأفعال البشرية وليس هناك شيء أكثر اضطرابا من رغبات الانسان ، وإن لحظة واحدة تكفى لأن تجعل الانسان يتغير ويدمر ما يكلفه العناء لانشائه (١٨) ، تقول اذا كان هؤلاء ينكرون اطراد وانتظام الأفعال البشرية ، فإن هيوم يرد عليهم بقوله « أيا كان تقلب وعدم انتظام الأفعال التي تؤديها ... فإننا لا يمكن أن نتخلص مطلقا من قيود الضرورة ، ونحن نتخيل أننا نشعر بالحرية بداخلنا ولكن المشاهد يمكن أن يستدل بصورة عامة على أفعالنا من دوافعنا وسلوكنا ... اذا كان يعرف كل ظروف موقفنا وطبعنا ويعرف النابع الأكثر سرية لتركيبنا وميلنا ، وهذه هي

.(16) Ibid : p. 402.

.(17) Ibid : p. 401.

.(18) Ibid : p. 403.

الماهية الخالصة للضرورة» (١٩) . ويضيف هيوم الى ما يراه أنه ليس هناك اتحاد يمكن أن يكون أكثر ثباتا و يقينا من ذلك الاتحاد الذى يكون لأفعالنا مع دوافعنا وطبائعنا وظروفنا ، وهذا الاتحاد له نفس الثبات الموجود فى العمليات الطبيعية» (٢٠) .

خلاصة القول ان السلوك الانسانى مطرد ، ويظهر لنا هذا وجود قواعد انسانية ثابتة يتفق عليها جميع الناس . وإذا كان هيوم يؤكد أحيانا على الاختلافات فى الآراء الأخلاقية الموجودة فى مجتمعات مختلفة ، وهذا واضح فى كتابه « محاورات فى الدين الطبيعى » وفى « معيار الذوق » حيث يلاحظ أن اختلافات الذوق taste فى كل من الفن والأخلاق موجودة بالفعل : فالمجتمعات المختلفة تتفق فى استحسان « البطولة » و « الفطنة » ولكن مجتمعا ما قد يجعل الوحشية مدحمة فى البطولة أكثر من مجتمع آخر أو يدرج الخداع والغش تحت اسم « الفطنة » ، نقول إذا كان هيوم يؤكد على الاختلافات فى الآراء الأخلاقية إلا أنه ينبهنا الى أن هذه الاختلافات الظاهرية تخضع أيضا لمبادئ مطردة منتظمة ..

ب - العاطفة Passion

إذا كان هيوم يرى أن الحاسة الخلقية مصدرا للأخلاق ومصدرا للتمييزات الأخلاقية ، ترى هل وقف هيوم عن هذه المسألة أو بعبارة أخرى هل تكفى الحاسة الخلقية لدفع الانسان الى الفعل الخلقى وهل تكفى بالتالى لأن تقام عليها الأخلاق ؟ يقول د . زكى نجيب « الحاسة الخلقية لا تكفى وحدها لدفع الانسان الى الفعل الخلقى ، فلا يكفى أن أعلم - عن طريق هذه الحاسة الخاصة - أن الموقف الفلانى فضيلة لأدنى من فعله أو لا تفر منه ، بل الذى يدفع الانسان لفعل هذا وترك ذاك حافز آخر ليس هو على وجه الدقة الصفة الخلقية فى الشيء أو

(19) Ibid : pp. 408 - 409.

(20) Ibid : pp. 401 - 404.

فى العقل والتي من أجلها يراد عمل الفضيلة ونبذ الرذيلة ، فالحافظ الذى يحفز الانسان الى الفعل والصفة الخلقية المعينة التى تبرر العمل شيئا مختلفان ، الاول خالة نفسية بحثها من شأن علم النفس ، والثانية وبجدها هى التى تعنى بها النخلرية الأخلاقية» (٢١) . لكن ما هى الدوافع التى تحفز الانسان على العمل الخلقى ؟ انها فى رأى هيوم - العواطف ترى اذن ما العواطف عند هيوم ؟

العواطف عند هيوم نوعان : عواطف مباشرة *direct passions* وهى تلك التى «تنشأ مباشرة من الخير أو الشر ، من الألم أو اللذة» (٢٢) ، وعواطف غير مباشرة *indirect passions* وهى تلك التى «تنشأ من نفس المبادئ ولكن بارتباط خصائص أخرى» (٢٣) . ويحصر هيوم العواطف المباشرة فى « الرغبة والاشمئزاز والحزن والسرور والأمل والخوف والياس والطمأنينة » (٢٤) ، بينما يحصر العواطف غير المباشرة فى الاعتداد بالنفس والضعف والطموح والغرور والحب والكراهية والحقد والشفقة والضعينة والكرم وما يرتبط بهذه الفضائل» (٢٥) .

والحقيقة اننا اذا نظرنا الى تقسيم هيوم للعواطف للاحظنا أن بعض العواطف المباشرة لا ينشأ من اللذة أو الألم ولكن ينشأ من « دافع طبيعى أو غريزة لا يمكن تفسيرها كاملا » (٢٦) ، ويندرج تحت هذه المجموعة « الرغبة فى عقاب أعبائنا والرغبة فى سعادة أصدقائنا والجوع والشهوة وشهوات جسمية أخرى » بالإضافة الى « حب الحياة ، وحب الوالدين لصغارهم » (٢٧) . وواضح أن هذه العواطف تخالف القاعدة التى تقر أن « العواطف مباشرة أو غير مباشرة تقوم على اللذة والألم » ونتيجة

(٢١) د . زكى نجيب : ديفد هيوم ص ١٤٧

(22) Hume : A treatise , V. II, p. 276.

(23) Ibid : p. 276.

(24) Ibid : p. 277.

(25) Ibid : p. 276.

(26) Ibid : p. 436.

لهذا نجد أحد شراح فلسفة هيوم يرى أن هذه العواطف عواطف «أولية» Primary أو عواطف غريزية تنشأ من دافع طبيعي أو من الغريزة ، ويميزها عن نوع آخر من العواطف هو «العواطف الثانوية» Secondary التى تقوم على انطباعات سابقة من اللذة والألم (٢٨) .

وعلى أية حال يكرس هيوم فصولا عديدة للحديث عن العواطف ، ويبدأ بالحديث عن العواطف غير المباشرة ويحصرها فى :

أولا - الاعتداد بالنفس والضعفة pride and modesty

يذكر هيوم أن هاتين العاطفتين مثل جميع العواطف الأخرى « انطباعات بسيطان ومطردان ... ولا نستطيع تعريفها » (٢٩) ، ولكنه فى مواضع من « رسالة فى الطبيعة البشرية » يعرف عاطفة الاعتداد بالنفس بأنها « ذلك الانطباع المستحسن الذى ينشأ فى العقل عندما يجعلنا الرأى الخاص بفضيلتنا أو جمالنا أو قولنا مقتنعين بذواتنا » (٣٠) ، ويعرف عاطفة الضعفة بأنها « تكون فى مقابل هذا الانطباع » (٣١) . ويرى هيوم أن الأمر الأكثر أهمية هو وصف الظروف التى تلازم هاتين العاطفتين ، ويمكن حصر هذه الظروف فى :

١ - العلاقة التى توجد بين هاتين العاطفتين والنفس : يؤكد هيوم على العلاقة الوثيقة بين عاطفتى الاعتداد بالذات والضعفة والنفس ، أو بعبارة أخرى يؤكد على ذلك التتابع لأفكار مترابطة وانطباعات مترابطة يكون لدينا عنها ذاكرة أو وعى أكيد . والسبب فى هذا على حد تعبيره أننا إذا لم نضع « النفس فى الاعتبار لا يكون هنالك مجال للاعتداد بالذات والضعفة » (٣٢) ، ولا يمكن لأى موضوع أن ينتج اعتدادا بالذات أو ضعفة

(27) Ibid : pp. 398 — 417.

(28) Smith, k; Ethical naturalism , p. 168.

(29) Hume, A treatise , V. II, p. 277.

(30) Ibid : p. 297.

(31) Ibid : p. 297.

إذا لم يكن مرتبطاً بالنفس . أن النفس هي باستمرار موضوع الاعتداد بالذات والصفة وهي الهدف الذي تستهدفه هاتان العاطفتان من وجهة سيرهما ، وعندما تثار هاتان العاطفتان فانهما تحولان ابتهاها في الحال الى فكرة النفس وتعتبرانها موضوعها الأقصى (٣٣) .

وينبها هيوم الى مسألة لها اهميتها وهي أن قولنا أن النفس موضوع لعاطفتي الاعتداد بالذات والصفة لا يعنى على الإطلاق انها علة Cause لأى منهما ، « فمن المستحيل أن يكون انسان معتدا بذاته ومتواضعا فى وقت واحد بفضل نفس العلة » (٣٤) . ومعنى هذا أن هناك علا مثيرة لهاتين العاطفتين يطلق عليها اسم « الذات » Subjects ، ويحل فى هذه الذات صفات qualities تثير هاتين العاطفتين . ويتضح لنا من هذا أن هيوم يميز بين النفس والعلة والذات والصفة . ان الصفة قد تكون بسيطة وهي توجد فى شىء من الأشياء ، وهذا الشىء نطلق عليه اسم « الذات » ، والذات مركبة فى جميع الحالات ، وترتبط الذات بالصور وتتنوع صور هذا الارتباط .

ويحضر هيوم الصفات التى تثير الاعتداد بالذات فى صفة ذات قيمة تنتمى الى النفس مثل الفطنة والتعليم والشجاعة والعدالة وفى هبات أو مهارات جسمية تنتمى الى النفس مثل الجمال والقوة ، وأيضاً فى ما يوجد بيننا وبينه علاقة مثل الأطفال والأقرباء والمنازل والحدائق والملابس والبلد الذى نعيش فيه والمناخ (٣٥) ، وفى جميع هذه الحالات نلاحظ أن « الصفة » توجد فى شىء من الأشياء (الذات) يرتبط بالنفس إما بوصفه مكوناً لها أو بوصفه مرتبطاً به ارتباطاً علياً أو بوصفه ملكية لها أو متعلقاً بها . ومن ثم فعندما يثير منزل جميل الاعتداد بالذات فى الشخص الذى يملكه ، فإن الصفة التى تثير العاطفة تكون جمال هذا المنزل ،

(32) Ibid : p. 277.

(33) Ibid : p. 278.

(34) Ibid : p. 278.

(35) Ibid : pp . 279 — 303.

وتكون « ذات » الصفة المنزل منظوراً إليه من حيث أنه ملك لهذا الشخص . ويشير هيوم إلى أن « الذات » لا تكون أقل أهمية من الصفة ، وإلى أن الجبال من حيث هو كذلك أي عندما لا يكون محصوراً في شيء من الأشياء مرتبط بنا ، لا يسبب اعتداداً بالذات وإنما يسبب لذة فقط .

ب - التداعي واستخدامه في تحليل علل الاعتداد بالذات والصفة :
يحلل هيوم العلل المألوفة للاعتداد بالذات والصفة ، مشيراً إلى أن هذه العلل متنوعة ومن ثم يحاول أن « يجد بين هذه العلل شيئاً مشتركاً » (٣٦) . ولكي نصل إلى تحقيق هذا الهدف يجب علينا - من وجهة نظره - أن نتأمل في خصائص معينة للطبيعة البشرية ولها تأثير على كل عملية من عمليات الفهم والعواطف وأولى هذه الخصائص تداعي الأفكار **association of ideas** فمن المحال بالنسبة للعقل أن يركز بثبات على فكرة واحدة لمدة طويلة ، ولا يستطيع عن طريق مجهوداته القصوى أن يصل إلى مثل هذا الثبات . ولكن على الرغم من أن أفكارنا متغيرة إلا أنها ليست بدون قاعدة ومنهج في تغييرها ، والقاعدة التي تنتقل بواسطتها هي الانتقال من موضوع إلى موضوع آخر مشابه له ومتصل به .

وثاني هذه الخصائص تداعي الانطباعات **association of impressions** فكل الانطباعات المتشابهة مرتبطة معاً ، وبمجرد أن ينشأ انطباع فإن باقي الانطباعات تتبعه مباشرة . فالحزن وخيبة الأمل يسببان الغضب ، والغضب يسبب الحقد ، والحقد يسبب الضغينة ، والضغينة تسبب الحزن مرة ثانية حتى تكتمل الدائرة . وبصورة مماثلة عندما نشعر بالمرح ، فإننا نقع بصورة طبيعية في الحب والكرم والشفقة والشجاعة والاعتداد بالذات وعواطف أخرى مشابهة . ومن الصعب بالنسبة للعقل عندما تستحثه أي عاطفة أن يحصر ذاته في هذه العاطفة وحدها بدون أي تغير أو تنوع فالطبيعة البشرية ليست ثابتة لدرجة أنها لا تسمح بأي إطراد . أن التغير صفة

(36) Ibid : p. 282 .

جوهرية للطبيعة البشرية وعلى أية حال أن هناك تداعيا بين الانطباعات وأيضا بين الأفكار ، وتتداعى الأفكار عن طريق التشابه والاتصال والعملية بينما تتداعى الانطباعات عن طريق التشابه فقط (٣٧) .

أما الخاصية الثالثة فإن هذين النوعين من التداعى ، أقصد تداعى الأفكار وتداعى الانطباعات ، يساعد ويدعم كلاهما الآخر ، ومن ثم فإن الشخص الذى يكون قلقا ومضطربا فى مزاجه بصورة كبيرة ، عن طريق أى ضرر من شخص آخر ، يكون عرضة لأن يجد فئات الذات Subjects من الاستياء والجزع والخوف وعواطف أخرى قلقة ، خاصة إذا كان يستطيع اكتشاف هذه الذات فى الشخص الذى هو علة عاطفته الأولى « (٣٨) » .

وينتقل هيويم الى تطبيق هذه الخصائص على علل الاعتداد بالذات والضعلة سواء أكانت هذه العلل صفات أو ذواتا ، ويخبرنا أنه بفحص هذه الصفات نجد بصورة مباشرة أن كثيرا منها يتضافر فى إنتاج الاحساس باللذة والألم ، فجمال شخصنا يعطى بذاته وبمظهره الخالص لذة وأيضا الاعتداد بالذات ، ويعطى القبح الألم وأيضا الضعة . وعلى أية حال أن كل علة من علل الاعتداد بالذات تنتج ، بصفاتها الخاصة ، اللذة وكل علة من علل الضعة تنتج الألم (٣٩) . أما بالنسبة الى الذوات التى توضع فيها الصفات فإننا نجد أنها ترتبط بالنفس .

وينتقل هيويم بعد هذا الى العواطف ذاتها عسانا أن نجد فيها شيئا مناظرا لخصائص عللها ، ويرى أننا نجد من ناحية أن موضوع الاعتداد بالذات والضعلة يكون مجددا عن طريق عريضة أصلية طبيعية ، ومن المستحيل ألا ترتبط هاتان العاطفتان (الاعتداد بالذات والضعلة) بالنفس ، ويرى من ناحية أخرى أن الخاصية التى نكتشفها فى هاتين

(37) Ibid : p. 283.

(38) Ibid : p. 284.

(39) Ibid : p. 285.

المعاطفتين هي احساساتهما أو دوافعهما الخاصة التي تثيرهما في النفس والتي تؤلف وجودهما وباهيتهما الخالصة . ومن ثم فإن الاعتداد بالذات يكون احساسا ملذا *plaisant* . ستكون الضعة احساسا مؤلما ، وبازالة اللذة والألم لا يكون هناك اعتداد ولا تكون هناك ضعة .

فيقارن هيوم بين خصائص العواطف ، التي تتمثل في ارتباط المعواطف بالنفس وما تثيره احساساتها في النفس من لذة أو ألم وبين خصائص وعمل هذه العواطف التي تتمثل في علاقة العلة بالنفس وميها لأن تنتج ألما أو لذة باستقلال عن العاطفة ، ويصل من هذه المقارنة الى أن « العلة التي تثير العاطفة تكون متصلة بالموضوع الذي تعزوه الطبيعة الى العاطفة ، ويكون الاحساس الذي تنتج العلة بصورة منفصلة متصلا باحساس العاطفة ، ومن هذه العلاقة المزدوجة للأفكار والانطباعات تستمد العاطفة ، وتحول الفكرة الواحدة بسهولة الى الفكرة المرتبطة بها ويتحول الانطباع الواحد الى ذلك الانطباع الذي يشبهه وينظره » (٤٠) وعلى أية حال أن الصفة التي تحل في الذات تنتج بصورة منفصلة انطباعا مشابها لها ، وتكون الذات التي تلازم الصفة مرتبطة بالنفس موضوع العاطفة : وليس هناك من عجب أن العلة الكلية ، المؤلفة ، من الصفة والذات تسبب العاطفة (٤١) .

وبناء على ما سبق يقرر هيوم أن جميع علل الاعتداد بالذات والضعة مرتبطة بالنفس وتنتج لذة أو ألما منفصلين عن العاطفة ، ولكن درجة ارتباط هذه العلة بالنفس تختلف فتكون وثيقة جدا أو بعيدة بصورة نسبية . وأهم هذه العلة .

(١) الرزيلة والفضيلة : *Vice and Virtue* يقرر هيوم أن الرزيلة والفضيلة هما « العلتان الأكثر وضوحا لمعاطفتي الاعتداد بالذات

(40) Ibid . pp. 286 — 287.

(41) Ibid : p. 289.

والضمة « . ولما كانت آثار الأخلاقية يجب أن تستمد من الألم أو اللذة ، فانه تبعا لهذا الافتراض تكون الماهية الخالصة للفضيلة انتاج اللذة وتكون الماهية الخالصة للرزيلة انتاج الألم . وينبغي أن تكون الفضيلة والرزيلة جزءاً من سلوكنا لكي تثير الاعتداد بالذات أو الضمة (٤٢) ان الألم والرضا لا ينفصلان عن الرزيلة والفضيلة ولكنهما يؤلفان طبيعتهما وماهيتهما ، واستحسان سلوك ما هو ان نشعر بسرور ولذة ، وعدم استحسان سلوك ما هو ان نحس بالألم وضيق ، ومن ثم فان الألم واللذة من حيث كونهما وعلتين الأوليتين للرزيلة والفضيلة ، ينبغي ان تكونا أيضا علتي آثارهما وبالتالي علتي الاعتداد بالذات والضمة .

(ب) الجمال والقبح Beauty and de formity :

يقرر هيوم ان الجمال يعطينا لذة وسروراً كما ان القبح يعطينا ألماً وضيقاً ، ويؤكد على ان اللذة والألم ليسا ملازمين ضروريين للجمال والقبح فحسب ، وانما يؤلفان ماهيتهما الخالصة ، فاذا اعتبرنا ان جزءاً كبيراً من الجمال ، الذي نعجب به في الحيوانات أو في موضوعات أخرى ، مستمداً من فكرة الملاءمة والمنفعة فاننا لا نجد صعوبة في قبول هذا الرأي ، فهذا الشكل الذي ينتج القوة يكون جميلاً في احدى الحيوانات وذاك الشكل يكون رمزاً للقبح في حيوان آخر ، ونظام وملاءمة قصر ما لا يكونان أقل أهمية لجماله من شكله ومظهره ، وبصورة مماثلة تتطلب قواعد من العمارة ان تكون قمة العمود أكثر رقة ورشاقة من قاعدته وذلك حتى ينقل الينا هذا الشكل فكرة الأمان التي تكون سارة ، بينما يعطينا الشكل المخالف لهذا الاحساس بالخوف الذي يكون مؤلماً . ومن أمثلة لا حصر لها من هذا النوع ، بالاضافة الى أمثلة من ذلك الجمال مثل الفطنة يمكن ان نستنتج - كما يرى هيوم - ان الجمال لا يعدو أكثر من شكل **Form** ينتج لذة ، بينما يكون القبح بناء من أجزاء ينتج الألم (٤٣) .

(42) Ibid : p. 296.

(43) Ibid : pp. 298 - 299.

وعلى أية حال ان المسألة التي تهمنا في هذا الصدد هي تأكيد هيوم على أنه اذا كان الجمال والقبح متعلقين بأجسامنا ، فان اللذة المرتبطة بالجمال تتحول الى اعتداد بالذات ويتحول الألم المرتبط بالقبح الى ضعة ، وتأكيد هيوم أيضاً على ارتباط الجمال والقبح بالنفس ارتباطاً وثيقاً ، وينجم عن هذا الارتباط أن يصبح الجمال موضوعاً للاعتداد بالذات ويصبح القبح موضوعاً للضعة .

وينبه هيوم على أن « جمال الجسم ليس هو وحده هو الذى ينتج اعتداداً بالذات ولكن قوته أيضاً ... وفيما يتعلق بجميع الصفات الجسمية نلاحظ بوجه عام أن ما يكون فينا مفيداً أو جميلاً أو محل إعجاب ، يكون موضوعاً للاعتداد بالذات وما يقابل هذا يكون موضوعاً للضعة ، ومن ثم فانه جلى أن كل شيء مفيد أو جميل أو محل إعجاب يتفق في إنتاج لذة منفصلة ولا يتفق في شيء عداه . » (٤٤) .

(ج) المنافع والمضار الخارجية :

يرى هيوم أنه على الرغم من أن صفات العقل والجسم تكون العلل الطبيعية والمباشرة للضعة والاعتداد بالذات ، الا أننا نجد عن طريق الخبرة أن هناك موضوعات كثيرة أخرى تنتج هاتين العاطفتين ، فنجد الإعجاب بالمنازل والحدائق والإعجاب بالمنجزات الشخصية . وعلى الرغم من أن هذه المنافع الخارجية تكون في ذاتها بعيدة عن الفكر أو عن الشخص أو قل بعيدة عن النفس ، الا أنها تؤثر على العاطفة التي تكون موجهة الى هذه المنافع بوصفها موضوعها الأقصى . ويحدث هذا حينما تكتسب الموضوعات الخارجية أى علاقة معينة بذواتنا وترتبط بنا ، فالسمكة الجميلة في المحيط والحيوان في الصحراء وأى شيء لا يخصنا أو لا يرتبط بنا ، لا يكون له تأثير على إعجابنا مهما كانت الصفات التي يمتلكها ومهما كانت درجة الإعجاب والدهشة التي يحدثها بصورة طبيعية . ومن ثم ينبغي أن يرتبط الموضوع بنا لكي يسبب اعتداداً

(44) Ibid : p. 301.

بذاتنا وينبغي أن تتعلق فكرته بفكرة ذواتنا ويصبح الانتقال من الواحدة إلى الأخرى أمراً سهلاً وطبيعياً...

ومن الموضوعات الخارجية التي تسبب أيضاً الاعتداد بالذات أو الضعة أعجاب الإنسان ببلده ومقاطعته وهنا تنتج فكرة الجبال بصورة واضحة لذة وترتبط هذه اللذة بالاعتداد بالذات . يضاف إلى هذه الموضوعات أعجاب الإنسان بدرجة حرارة المناخ التي يولد فيها وأعجابه بخصوصية تربيته المحلية وبالثمار أو الأطعمة التي تنتجها وأعجابه برشاقة لغته أو قوتها ، فهذه الموضوعات تشير بوضوح لذات الحواس وينظر إليها على أنها مقبولة للمشعور ولذوق ، وتسبب بالتالي اعتداداً بالذات .

ويرى هيوم أنه طالما أننا نعجب ببلدنا أو بالمناخ أو بأي موضوع لا حى ، فانه ليس من الدهش أن نعجب بصفات هذه الموضوعات التي ترتبط بنا عن طريق الدم أو عن طريق الصداقة ، وتبعاً لهذا فإننا نجد أن الصفات الخالصة التي تنتج الاعتداد بالذات تنتج أيضاً بدرجة أقل نفس العاطفة عندما نكتشفها في أشخاص مرتبطين بنا . فكما أننا نفخر بالثروات بداخلنا لكي نشبع غرورنا فإننا نرغب في أن كل واحد يرتبط بنا يجب أن يملكها بالمثل ونخجل من وجود أى واحد وضع أو فقير بين أصدقائنا وأقاربنا ، ولهذا السبب فإننا نحاول أن نبعد الفقر عنا بقدر المستطاع ، ولأننا لا نستطيع أن نمنع الفقر في بعض أقاربنا ، فإن كل واحد يتظاهر أن يكون من عائلة كريمة وأن تكون أنسالة غنية مشهورة (٤٥) .

(د) الملكية والثروة : Property & riches :

الملكية كما يرى هيوم علاقة من بين العلاقات التي تنتج الاعتداد بالذات ، ويعرفها بأنها « تلك العلاقة بين شخص من الأشخاص وموضوع

(45) Ibid : p. 307.

من الموضوعات ، وتمنع شخصا آخر من الاستخدام الحر لها واستهلاكها بدون مخالفة قوانين العدالة والمساواة» (٤٦) . ومن ثم إذا كانت العدالة فضيلة لها تأثير طبيعي وأصيل على العقل الانساني ، فانه يجب النظر الى الملكية على أنها نوع معين من العلية سواء نظرنا الى الحرية التي تعطيها للمالك لأن يستغل الموضوع كما يحلو له أم نظرنا الى المنافع التي يجنيها منه .

ويرى هيوم أن جميع الموضوعات المفيدة والجميلة والمدهشة أو التي تتصل بهذه الأمور تتفق جميعاً في إعطاء اللذة وتسبب عن طريق الملكية عاطفة الاعتداد بالذات . وإذا كانت ملكية أى شيء يعطى لذة عن طريق منفعة أو عن طريق جماله ، تنتج عاطفة الاعتداد بالذات فائنا - على حد تعبير هيوم - لا نندش أن يكون لقوة اكتساب هذه الملكية نفس الأثر ، ومن ثم يجب النظر الى الثروات على أنها قوة اكتساب ملكية « ما يلذ » . وبناء على هذا فقط يكون لها تأثير على العواطف ، فالورق ينظر اليه في أحيان كثيرة على أنه ثروة وذلك لأنه ينقل قوة اكتساب النقود : النقود ليست ثروة من حيث انها معدن له صفات الصلابة والثقل وقابلية الانصهار ، ولكن فقط من حيث أن له علاقة بلذات الحياة .

والقول بأن الثروة « قوة اكتساب ملكية ما يلذ » ينشأ عنه تساؤل من جهة طبيعة هذه القوة وكيف يمكن أن تقدم الانطباع الملذ الضروري ويرى هيوم أنه عندما تحكم الموجودات على فعل من الأفعال على أنه ممكن أو محتمل ، تبديل المال بسلع مثلاً ، فإن « خيالهم يتوفى بسهولة الرضا وينقل نفس السرور كما لو كانوا مقتنعين بوجوده الفعلي الواقعي » (٤٧) . وبوجه عام من المحتمل أن تكون اللذة التي تنتج من انفاق المال عالية بين أولئك الذين يحبون المال باعتبار أن

(46) Ibid : p. 310 .

(47) Ibid : p. 314 .

« جميع الناس يرغبون اللذة » (٤٨) ، وأما البائس فليس لديه قوة الحصول على اللذة بواسطة اتفاق ثروته لأنه ليس هناك احتمال يمكن التثبت منه عن طريق الخبرة الماضية أن يستبدل ثروته بسلع تحقق اللذة ، ولكنه يتخيل نفسه بصورة خاطئة جراً في أن يحصل على سلع يمكن شراؤها وذلك عن طريق جهله بدوافع تعوقه عن اتفاق ماله ، ومن هذا التخيل يستقبل اللذة . والخيال زائف من حيث أن الاستدلال القائل بأنه سوف لا ينفق ثروته يتم الاقتناع به عن طريق الخبرة الماضية وليس لديه القوة لأن ينال هذه اللذات .

وعلى أية حال أن الثروات تسبب اعتداداً بالذات في الأشخاص الذين يملكونها وذلك عن طريق علاقة مزدوجة من انطباعات وأفكار . وتمثل الماهية الخالصة للثروات في قوة إعطاء لذات الحياة ، وتمثل الماهية الخالصة لهذه القوة في احتمال ممارستها وفي أنها تثيرنا لأن متوقع - عن طريق استدلال صحيح أو زائف - الوجود الحقيقي الفعلي للذة ، وهذا التوقع للذة هو في ذاته لذة (٤٩) .

وإذا كانت الثروات تسبب اللذة والاعتداد بالذات ويسبب الفقر الألم والضعة ، فإن القوة يجب أن تنتج اللذة والاعتداد بالذات وتنتج العبودية الألم والضعة ، والقوة أو السلطة على الآخرين تجعلنا قادرين على إشباع جميع رغباتنا ، كما أن العبودية تعرضنا لمئات الرغبات والشعور بالخزي والعار (٥٠) .

(هـ) حب الشهرة Love of fame :

إن شهرتنا وشخصيتنا واسمنا اعتبارات ذات أهمية كبيرة ، وحتى العلل الأخرى للاعتداد بالذات مثل الفضيلة والجمال والثروات يكون لها

(48) Ibid : p. 314 .

(49) Ibid : p. 315 .

(50) Ibid : p. 315 .

تأثير ضئيل عندما لا تدعمها آراء الآخرين . والحقيقة ان المشكلة التي تواجهنا هنا هي تفسير اللذة التي تنتج عن طريق الشهرة وتفسير الألم الذي ينتج من عدم الشهرة ، ومن ثم نجد هيوم يخبرنا بأنه « لكى نفس هذه الظاهرة من الضروري ان نفهم ونفسر أولاً طبيعة التعاطف Sympathy » (٥١) - واذا كان الأمر هكذا ، فما هو التعاطف اذن ؟

يثول هيوم « ليست هناك خاصية للطبيعة الانسانية ملحوظة فى ذاتها وفى نتائجها أكثر من الميل الذى يكون لدينا لأن نشارك الآخرين وجدانية وأن نستقبل عن طريق التواصل ميولهم وعواطفهم مهما كانت مختلفة ومناقضة لميولنا ولعواطفنا » (٥٢) ، وهذه المسألة « ليست بارزة فى الأطفال فحسب ، أولئك الذين يعتنقون كل رأى مخالف لهم ، ولكنها بارزة أيضاً فى اناس ذوى حكم وفهم عظمين ، الذين يجدون انه من الصعب اتباع ميولهم أو ميولهم فى معارضة عقول وميول أصدقائهم وإخلائهم » (٥٣) .

والدور الذى ينسبه هيوم الى التعاطف فى الحياة الاخلاقية لا يقل فى حقيقة الأمر أهمية عن الدور الذى ينسبه الى الاعتقاد فى مجال الفهم « فالتعاطف يأخذنا بعيداً عن انفسنا لكى يعطينا نفس اللذة أو الألم فى طبائع الآخرين » (٥٤) ، كما ان له (التعاطف) دوراً غير مباشر يمثّل فى أنه شرط لعواطفنا الشخصية ، فهو المصدر الرئيسى للتمييزات الاخلاقية ، وايا كانت الدوافع التى تحركنا - الاعتداد بالذات والطموح ودب الاستطلاع والانتقام والشهرة - فان روحها أو المبدأ الحى لها جميعاً هو التعاطف (٥٥) . ونحن نشعر بالكراهية والاستياء

(51) Ibid : p. 316 .

(52) Ibid : p. 316.

(53) Ibid : p. 316.

(54) Ibid : V. III, p. 579

(55) Ibid : V. II, p. 363.

والتقدير والحب والشجاعة عن طريق التواصل أكثر من شعورنا بها
عن طريق مزاجنا الطبيعي وميلنا الطبيعي (٥٦) .

ويرى هيوم أن هناك علاقات تلعب دوراً مهماً في عملية التعاطف
منها علاقة العلية ، فنحن نتصور الحقيقة الواقعية للعواطف عن طريق
علاقة العلة والمعلول ، وآية هذا أنه عندما يصهر التعاطف أى شعور ،
فانه يعرف عن طريق آثاره وعن طريق تلاءم الاشارات الخارجية في
الاعتناق والتأييد اللذين ينقلان فكرة عنه ، وتتحول هذه الفكرة في
الحال الى انطباع وتكتسب درجة من القوة والحيوية لتصبح العاطفة
الخالصة ذاتها وتنتج عاطفة مكافئة مثل أى عاطفة أصيلة (٥٧) .
ولكن الاستدلال العلى يؤيد فقط الاعتقاد في وجود عاطفة شخص آخر،
وينشأ التساؤل بالنسبة للجانب الذى حصلنا منه على الحيوية الإضافية
التي تكون ضرورية لتحويل الفكرة الى انطباع ، وهذا الجانب هو الفكرة
الحيوية للنفس . ومن ثم فان العلاقات الضرورية « لنقل الانطباع أو
الرعى بشخصنا الى فكرة عواطف الآخرين أو مشاعرهم » (٥٨) هي بصورة
أولية التشابه والاتصال وبصورة ثانوية صلة الدم (القرابة) والمعرفة
والتعليم والعادة . وهذا القول ينقلنا الى باقى العلاقات التي تلعب
دوراً له أهميته في التعاطف .

يرى هيوم ان الطبيعة تكشف عن تشابه عظيم بين جميع المخلوقات
لدرجة أننا لا نلاحظ مطلقاً أى عاطفة أو مبدأ في الآخرين غير موجود
فينا ، ويظهر هذا التشابه في نسيج العقل ونسيج الجسم ، فمهما اختلفت
الأجزاء في الشكل والحجم فان بناءها وتكوينها هو نفس الشيء ، وإلى
جانب التشابه العام لطبيعتنا نجد تشابهاً خاصاً في طبائعنا وموطننا
ولغتنا ، ويساهم هذا التشابه بصورة كبيرة بأن يجعلنا ندخل الى عواطف

(56) Ibid : p. 317 .

(57) Ibid : p.317.

(58) Ibid : p. 318.

الآخرين ونعتنقها بسهولة وسعادة ، وهذا ييسر التعاطف ، واضح من هذا ان التشابه له دور كبير فى عملية التعاطف . ولكن ليس التشابه هو العلاقة الوحيدة التى يكون لها هذا الأثر ، أذ نجد بجانبه علاقات أخرى تلازمه ، من هذه العلاقات علاقة الاتصال ، فعواطف الآخرين لها تأثير ضئيل عندما تبعد عنا وتتطلب بالتالى علاقة الاتصال لى تجعلها تتواصل بصورة كاملة (٥٩) .

واضح من هذا ان العلية والتشابه والاتصال علاقات أساسية وضرورية لعملية التعاطف ، فبدائية هذه العملية الاعتقاد فى وجود شعور يخص شخصاً آخر ، وهذا الاعتقاد نتيجة استدلال على من معطيات تؤلفها الاشارات الخارجية فى شد أزر اشارات أخرى مرتبطة ارتباطاً عالياً بالشعور المشار اليه بوصفه آثاره المألوفة ، والتشابه والاتصال يستطيعان تحويل فكرة من الأفكار الى انطباع من الانطباعات . والى جانب هذه العلاقات الثلاث نجد علاقات أخرى ثانوية تتمثل فى صلة الدم (القربا) والتعليم والعادة . ويخبرنا هيوم بأن جميع هذه العلاقات عندما تتحد معاً ، تنقل الانطباع أو الوعى بشخصنا الى فكرة عواطف الآخرين وتجعلنا نتصورها بطريقة قوية وأكثر حيوية ؛ ولكن كيف يتم التعاطف ؟

يرى هيوم اننا حينما نشارك الآخرين وجدانياً فى عواطفهم ، فان هذه العواطف تظهر أولا فى عقلنا كأفكار خالصة وتتصور على أنها تخص شخصاً آخر تماماً كما نتصور أى مسألة من مسائل الواقع . وبعد هذا تتحول هذه الأفكار الى العواطف التى تمثلها . وينبها هيوم الى ان « كل هذا موضوع للخبرة الواضحة ولا يتوقف على أى فرض من فروض الفلسفة » (٦٠) . ويمكن توضيح كيف يتم التعاطف بمثال يذكره هيوم : عندما أكون حاضراً فى أى عملية من العمليات الجراحية

(59) Ibid : p. 318.

(60) Ibid : p. 320.

المرعبة ، فانه من المؤكد انه حتى قبل ان تبدأ ، فان اعداد الآلات ووضع الضمادات ، مع كل علامات القلق والاهتمام التى تظهر على المريض سيكون له اثر عظيم على عقلى ويثير هذا عاطفتى الشفقة والخوف (٦١) .

ويجب ان نلفت النظر الى ان التعاطف عند هيوم « لا يعنى الحنو أو الشفقة ولكنه بالأحرى ميل لمشاركة مشاعر الآخرين ، انه ليس بدبذ للأريحية أو للخيرية ، ولكنه يمكن أن ينتج الأريحية ، فمن حيث اننى اشارك الآخر فى مشاعره وسعاده وبؤسه فان هذه المشاركة تهمنى ، اننى أرغب سعادته بنفس الطريقة التى أرغب بها سعادتى » ومن ثم فان هيوم لا يأخذ الأريحية مثل هاتشيسون أو شافتسبرى أو بطر بوصفها عنصراً أساسياً معطى فى الطبيعة البشرية ولكنه يفسرها بوصفها ناشئة من التعاطف ذاته : ان لدينا باستمزار فكرة حيوية أو انطباعاً عن ذواتنا ، وهذا ينقل الحيوية الى أى فكرة مرتبطة به (عن طريق التشابه مثلاً) ومن ثم فان الفكرة التى تكون لدينا عن مشاعر الموجودات التى نشبهها تكون حيوية لدرجة انها تتحول الى انطباع (٦٢) .

نعود الى التساؤل الذى طرحناه فى بداية حديثنا عن حب الشهرة وهو كيف ينتج المدح أو اللوم - المؤلفان لشهرتنا الطبية أو عدم شهرتنا - عن طريق التعاطف لذة والمسا للذين يكونان مرتبطين بالاعتداد باذاب والضعمة . والاجابة عن هذا التساؤل باختصار هى ان الشعور باللذة فى مدح الآخرين هو فى نفس الوقت وضع شخص من الأشخاص بصورة تعاطفية فى موقف شخص آخر يكون موضع اعجاب من جانبه ، بينما الشعور عن طريق التعاطف بالم شخص يكون موضع ازدراء واستنكار . ان الصفات التى تثير المدح تنتج الاعتداد بالذات فيمن يملكونها وتعطى فى البداية « اذا نظر شخص من الأشخاص الى ذاته بنفس الضوء الذى يظهر فيه لمعجبه » . لذة منفصلة وبعد ذلك اعتداداً بالذات أو رضا ذاتيا « (٦٣) .

(61) Ibid : p. 385.

(62) Mackeie, J. : Hume's moral theory , pp.120 — 121 .

(63) Hume : A treatise , V. II, p. 320.

ومن ثم فإن المدح واللوم ليسا مستحسنين أو غير مستحسنين بصورة غير مميزة « إذا استقبل العقل من أى غريزة أصيلة رغبة الشهرة وكراهية عدم الشهرة » ولكن بالأحرى « لا يعطينا مدح الآخرين لذة كبيرة مطلقاً إذا لم يجمع عليها رأينا ويمجد الصفات التى نتفوق فيها بصورة أساسية » (٦٤) ، فمهما كان تقديرنا لانسان يملك صفة ما ، فإن آراء العالم ككل سوف لا تعطيه لذة سوى لذة ضئيلة عندما لا يمدحها بالفعال .

ويؤيد هيوم ما يذهب اليه بتقرير انه « لا شئ يكون أكثر اعتياداً بالنسبة للناس من ذوى العائلات الكريمة ولكن ذوى ظروف صعبة أن يتركوا أصدقاءهم ووطنهم ويبحثوا عن معيشتهم عن طريق وظائف وضيعة آلية بين غرباء أكثر من أن يبحثوا عنها بين أولئك الذين يعرفون مولدهم ونعيمهم . ويمكن أن ننتج من هذا عدة نتائج أولها أن الألم الذى يشعر به الشخص نتيجة لكونه محتقراً أو مزدرياً يتوقف على التعاطف وان التعاطف يتوقف على علاقة الموضوعات بذواتها طالما أننا نشعر بالألم لازدراء الأشخاص الذين نرتبط بهم برابطة الدم ونكون بجوارهم فى المكان . ومن ثم فأننا نبحث عن تضائل الألم عن طريق فصل دذم العلاقات ومحاولة الارتباط بالغرباء . وثانيهما أن العلاقات الضرورية للتعاطف لا ننظر اليها بصورة مطلقة على أنها علاقات ولكن عن طريق تأثيرها فى تحويل أفكارنا عن عواطف الآخرين الى العواطف الخالصة عن طريق التداعى بين فكرة أشخاصهم وفكرة شخصنا (٦٥) وثالثها أن حالة تضائل التعاطف عن طريق فصل العلاقات أمر له أهميته ، فإذا افترضنا أننا وضعت فى ظروف صعبة بين غرباء وعوملت بالتالى بصورة رقيقة مهذبة ، فأننى مع هذا أجد نفسى فى حالة أحسن مما لو كنت معرضاً كل يوم لازدراء أهل وطنى ، ومن ثم فأننى أشعر بازدياء مزدوج :

(64) Ibid : p. 322.

(65) Ibid : p. 323.

ازدراء من اقاربي ولكنهم غير موجودين وازدراء ممن هم حولي ولكنهم غرباء ، وهذا الازدراء المزدوج تقوية علاقتنا الاتصال والقرابة . ولكن لأن الأشخاص الذين يرتبطون بى عن طريق علاقتى الاتصال والقرابة مختلفون ، فان اختلاف الأفكار يفصل الانطباعات التى تنشأ من الازدراء ويجعلهم يرتبطون معاً ، فازدراء جيرانى له تأثير معين مثل تأثير اقربائى ، ولكن هذين التأثيرين متميزان ولا يتحدان على الاطلاق . ورابعها أن الشخص فى مثل هذه الظروف يخفى بصورة طبيعية مولده عن أولئك الذين يعيش بينهم ويكون قلقاً اذا شك واحد منهم انه من اسرة تفوق كثيراً ثروته الحالية وطريقة معيشته . أن كل شيء فى هذا العالم يحكم عليه عن طريق المقارنة ، فما يكون ثروة ضخمة بالنسبة لانسان نبيل هو ففر مدقع بالنسبة لأمير . وعندما يعتاد الانسان على طريقة فاخرة للحياة يكون كل شيء أدنى بالنسبة له مؤلماً ومخجلاً (٦٦) .

ويتبين لنا مما سبق أن اللذة التى نستقبلها من المدح تنشأ من تواصل المواقف . فالشعور باللذة فى مدح الآخرين هو فى الوقت نفسه وضع شخص من الأشخاص بصورة تعاطفية فى موقف شخص آخر يكون موضع اعجاب من جانبه والشعور بالآلم هو الشعور عن طريق التعطف بالآلم شخص يكون موضع ازدراء واستنكار . .

ثانياً - الحب والكراهية Love and Haterd :

الحب والكراهية انطباعات أو قل عاطفتين معروفتين بصورة كافية من شعورنا العام والخبرة . ويرى هيوم أنه من الصعب تقديم تعريف لهما ، ويرجع هذا الى أنهما يقدمان انطباعاً بسيطاً بدون أى تركيب أو مزج (٦٧) . ويرى أننا نفعرهما بوصفهما ناشئين من التداعى المزدوج للأفكار والانطباعات شأنهما فى هذا شأن عاطفتى الاعتداد بالذات والضعفة على الرغم من وجود اختلاف مهم بين هذين الزوجين من

(66) Ibid : p. 323.

(67) Ibid : p. 329.

الانطباعات ، فلا اعتداد بالذات والضعة « عاطفتان خالصتان فى النفس لا تصاحبهما أى رغبة وتدفعنا بصورة مباشرة الى الفعل » (٦٨) ،
بينما الحب والكراهية « تتبعهما باستمرار رغبة مسعادة الشخص المحبوب وكراهية سعادة الشخص المكروه » (٦٩) . ان موضوع الاعتداد بالذات والضعة هو النفس أو الشخص الذى نعى بصورة وثيقة أفكاره وأفعاله وأحاساساته ، أما موضوع الحب والكراهية فهو شخص آخر لا نعى أفكاره وأفعاله وأحاساساته وهذا الامر واضح من الخبرة ويضيف هيوم الى ما سبق ان الاعتداد بالذات يرتبط بالضعة ويرتبط الحب بالكراهية ويرتبط الاعتداد بالذات بالحب بينما ترتبط الضعة بالكراهية .

واذا نظرنا الى علل الحب والكراهية لوجدنا ان هذه العلل متنوعة ومن هذه العلل الفضيلة والمعرفة والفطنة والذوق الجيد ، وهذه العلل تنتج الحب والتقدير ، بينما نجد ان أصدادها تنتج الكراهية والازدراء .
والى جانب هذه العلل نجد عللا أخرى مثل الصفات الجسمية مثل الجمال والقوة والرشاقة وهذه العلل تنتج الحب ، بينما تنتج أصدادها الكراهية . يضاف الى هذه العلل المنافع والمضار الخارجية مثل الأسرة والممتلكات والملابس والمناخ (٧٠) .

ويرى هيوم أننا اذا نظرنا الى هذه العلل ، يمكننا أن نميز بين الضعة والذات التى توضع فيها الضعة ، فالأمير الذى يملك قصرأ شامخا ينال تقدير الناس فى هذه الناحية وذلك لجمال القصر أولا ولعلاقة الملكية التى تربط بينه وبين هذا القصر ، وإزالة أحد هذين الأمرين يحطم العاطفة التى تبرهن بوضوح على أن العلة علة مركبة (٧١) . ويرى هيوم أيضا ان هذه العلل يجب أن ترتبط بشخص أو بموجود مفكر لكى تنتج عاطفتى الحب والكراهية ، فعندما ينظر الى الفضيلة والريزية

(68) Ibid : p. 367 .

(69) Ibid : p. 367 .

(70) Ibid : p. 330 .

(71) Ibid : p. 330 .

نظرة مجردة وعندما يوضع الجمال والقبح فى موضوعات لاهية ، وعندما يخص الفقر والغنى شخصا ثالثا ، نقول عندما يحدث هذا فان هذه العلل لا تثير درجة من الحب أو الكراهية ، لا تثير درجة من التقدير والازدراء فى أولئك الذين لا يرتبطون بها(٧٢) .

ويذكر هــوم أن عاطفتى الحب والكراهية ترتبطان بمواظف أخرى منها :

(١) الأريحية والغضب :

ان ارتباط الحب والكراهية بالأريحية والغضب هو الذى يميز - كما يرى هيوم - بصورة أساسية هاتين العاطفتين عن الاعتداد بالذات والضعف ، وذلك لأن الاعتداد بالذات والضعف عاطفتان خالصتان فى النفس لا تصاحبهما أى رغبة ولا تدفعان الشخص الى الفعل بصورة مباشرة ، بينما عاطفتا الحب والكراهية لا تكونان كاملتين بداخلنا ولا تكمنان فى تلك العاطفة التى تنتجانها ولكنهما تحملان العقل الى أبعد ، فالحب تتبعه دائما الرغبة فى سعادة الشخص المحبوب وكراهية بؤسه وشقائه ، والكراهية تنتج الرغبة فى تعاسة وشقاء الشخص المكروه وكراهية سمادته(٧٣) .

ويمكن تفسير ارتباط الرغبة فى سعادة الشخص المحبوب والنفور من سعادة الشخص المكروه بالحب والكراهية عن طريق افتراض مؤداه ان الحب والكراهية لا يكون لهما فحسب علة تأثيرانهما ، أعنى اللذة والألم ولا يكون لهما موضوع تتجهان اليه ، أقصد شخصا أو موجوداً عاقلا ، ولكن يكون لهما أيضاً غاية تحاولان بلوغها ، أعنى سعادة أو تعاسة الشخص المحبوب أو الشخص المكروه . وتبعاً لهذا فان الحب لا يعدو شيئاً أكثر من الرغبة فى سعادة شخص آخر ولا تعدو الكراهية شيئاً أكثر من الرغبة فى تعاسة شخص . ان الرغبة والنفور يؤلفان

(72) Ibid : p. 331 .

(73) Ibid : p. 367 .

الطبيعة الخالصة للحب والكراهية وهما ليسا منفصلين ولكنهما نفس الشيء (٧٤) . ولكن هذا الفرض مناقض للخبرة ، لأنه على الرغم من أنه أمر مؤكد أننا لا نحب على الإطلاق أى شخص بدون الرغبة فى سعادته ولا نكره شخصاً بدون الرغبة فى تعاسته ، إلا أن هاتين الرغبةيتين تنشآن فقط من فكرة سعادة أو تعاسة صديقنا أو عدونا ونحن نتمثل هذا عن طريق الخيال (٧٥) . ان عاطفتى الحب والكراهية « تعبران عن نفسيهما بمئات الطرق وتبقيان وقتاً معقولاً بدون تفكيرنا فى سعادة أو تعاسة موضوعاتهما » (٧٦) . وبمكنا الاستدلال بالتبالي على أن الأريحية والغضب عاطفتان مختلفتان عن الحب والكراهية وترتبطان بهما عن طريق التأليف الاصلى للعقل : فكما أن الطبيعة أعطت الجسم شهوات مميّنة وميولا معينة ، فقد نجحت أيضاً بنفس الطريقة بالنسبة للعقل ، فمثلاً نملك الحب والكراهية ، فكذلك تنشأ الرغبة المناظرة لسعادة أو بؤس الشخص فى العقل وتتنوع بتنوع هاتين العاطفتين المتناقضتين . .

ب (الشفقة Compassion :

تشير الشفقة الى الحب ، وهى - كما يحللها هيوم - تعاطف ، لأنها اهتمام بالآخرين بدون أن يسبب هذا الاهتمام صداقة أو عداوة ، فنحن نشفق حتى على الغرباء ، وإذا « نشأت الكراهية ضد شخص من الأشخاص من الأذى أو الضرر ، فإنها لا تكون ضغينة ولكنها تكون انتقاماً » (٧٧) . ولما كانت جميع المخلوقات البشرية ترتبط بنا عن طريق التشابه ، فإن مصالحهم وعواطفهم وآلامهم ولذاتهم يجب أن تؤثر علينا وتنتج عاطفة مماثلة للعاطفة الاصلية لأن الفكرة الحية تتحول ببساطة الى انطباع . .

(74) Ibid : p. 367 .

(75) Ibid : p. 367 .

(76) Ibid : p. 368 .

(77) Ibid : p. 369 .

ويرى هيوم أن التراجيديا تثير شفقة وهذه الشفقة تفسر عن طريق التعاطف ، لأن المشاهد يتعاطف مع جميع التغيرات من حزن وفزع . الخ ، وإذا لم نفسر هذا عن طريق التعاطف ، فأننا نكون مجبرين على أن نثبت أن « كل عاطفة مميزة تنقلها صفة مميزة أصيلة ولا تستمد من المبدأ العام للتعاطف » (٧٨) .

(ج) الضغينة والحقد :

إذا كانت الشفقة اهتماما ببؤس الآخرين وتعاستهم ، فإن الضغينة سرور وابتهاج لبؤسهم وتعاستهم بدون أى اذى أو اساءة من جانبهم . وهذا يعنى أن الضغينة « نوع معكوس من الشفقة أو احساسات متناقضة تنشأ فى الملاحظ من تلك الاحساسات التى يشعر بها الشخص الذى ينظر اليه » (٧٩) . ويصف هيوم الضغينة ايضا بأنها « الرغبة التى لا يثيرها شئ لتقديم الشر للآخر » (٨٠) . ويحاول تفسيرها بالاستعانة بمبدأ يقول « تبدو الموضوعات أعظم أو أقل عظمة عن طريق المقارنة بموضوعات أخرى » (٨١) ، فالمقارنة لها اثر على العواطف والآراء وعلى احساسات معينة مثل الحرارة والبرودة أو اللذة والالم عن طريق صفة أصيلة للنفس . ويتمثل اثر المقارنة فى أن العاطفة أو الاحساس الأقل قوة ويتبعه عاطفة أكثر قوة يبدو ضئيلا ، بينما العاطفة أو الاحساس الأقل الأكثر قوة ويتبعه عاطفة أقل قوة يبدو عظيما فى الشدة . ويعكس هذا النمط من الانتقال الاحساس بوصفه بين لذة و ألم « أى ألم معتدل يتبع المأقويا ، يبدو لا شئيا أو يصبح بالأحرى لذة » (٨٢) . والعكس بالعكس .

(78) Ibid : p. 369 .

(79) Ibid : p . 375.

(80) Ibid : p. 377.

(81) Ibid : p. 375.

(82) Ibid : p. 372.

وبناء على ما سبق يفمر هيوم الضغينة بأنها « سرور وابتهاج نتيجة لبؤس الآخرين وتعاستهم بدون أى أذى أو أساءة من جانبهم » .
 ويفسر الحقد بأنه « ألم نتيجة لسعادة الآخرين بدون أى أذى أو ضرر سابق : فسعادة الآخر إذا كانت أعظم من سعادة الملاحظ ، فإنها تجعس سعادة الملاحظ تبدو أصغر وتحولها الى الألم الذى يكون حقداً ، بينما اذا كان بؤس الآخر أعظم من بؤس الملاحظ ، فإنه يجعل بؤس الملاحظ يبدو أصغر ويحول له الى اللذة التى تكون ضغينة » (٨٣) ، ومن ثم فإن هنا نوعاً من الشفقة المعكوسة أو احساسات متناقضة تنشأ فى الملاحظ من تلك الاحساسات التى يشمر بها الشخص الذى ننظر اليه . .

(هـ) الاحترام والازدراء :

الاحترام مزيج من الحب والبضعة ، والازدراء مزيج من الكراهية والاعتداد بالذات . ويتوقف هذان المزيجان على « مقارنة ضمنية للشخص الذى نحترمه أو الشخص الذى نزدريه » (٨٤) ، ومن ثم فإن الشخص الذى يفرقنا فى صفات خيرة يثير حبنا من حيث اننا ننظر الى هذه الصفات على انها خيرة فى ذاتها بالفعل . ولكن اذا قارنا فى نفس الوقت بين الصفات وبين صفاتنا ، فإن هذه الصفات الخيرة لشخص آخر تثير الضعة لأن « الموضوعات تنتج باستمرار عن طريق المقارنة احساساً منا قضا بصورة مباشرة لخصائصها الأصلية » (٨٥) وتعطى هذه الضعة الممتزجة بالحب الاحترام . وبصورة مماثلة ان الشخص الذى يفوقنا فى الصفات السيئة يثير كراهيتنا من حيث اننا ننظر الى هذه الصفات بصورة مستقلة عن المقارنة ، ولكنه يثير أيضا اعتدادا بالذات من حيث اننا ننظر الى هذه الصفات بالمقارنة بصفاتنا ، و « عندما تربط هذين المنهجين من النظر » ، تكون النتيجة هى الازدراء . لأن العقل لديه ميل قوى للاعتداد بالذات أكثر من الضعة ، فإن هناك حبا أكثر من الضعة فى الاحترام واعتدادا بالذات أكثر من الكراهية فى الازدراء .

(83) Ibid : p. 375.

(84) Ibid : p. 390.

(85) Ibid : p. 392.

ويرى هيوم أن الموضوعات التي تسبب الاعتداد بالذات عندما ننظر إليها على أنها تصف الذات ، تسبب أيضا الحب عندما ننظر إليها على أنها صفة لشخص آخر ومن ثم « يجب أن تكون عللا للحب أيضا عندما تخص الآخر ويمكن مقارنتها فقط بتلك الصفات التي نملكها نحن » (٦٨) . ومن ناحية أخرى أن الموضوعات التي تسبب الضعة عندما ننظر إليها على أنها تصف الذات ، تسبب وتثير أيضا الكراهية عندما ننظر إليها - بالمقارنة - على أنها تخص شخصا آخر . ومن ثم يثار التساؤل : لماذا تسبب الموضوعات حبا خالصا وكراهية خالصة ولا تنتج باستمرار مزيجا من عاطفتي الاحترام والازدراء ؟ .

يؤكد هيوم أنه على الرغم من أن نفس الموضوع ينتج باستمرار الحب والاعتداد بالذات والضعه والكراهية ، فانه مع هذا نادرا ما ينتج عاطفتي الحب والاعتداد بالذات أو عاطفتي الضعة والكراهية بنفس النسبة . وهذا يفسر لنا لماذا تكون بعض الصفات مناسبة بصورة أكبر لانتاج الاعتداد بالذات عندما توضع على ذات شخص أكثر من أن تنتج الحب عندما توضع على ذات شخص آخر ، ولماذا تكون بعض الصفات مناسبة بصورة أكبر لانتاج الضعة ، عندما توضع على ذات شخص أكثر من أن تنتج الكراهية عندما توضع على ذات شخص آخر . وعلى أية حال ان الاجابة التي يقدمها هيوم لتساؤله هي أنه ليست هناك صفة تسبب الضعة عن طريق المقارنة اذا لم تنتج اعتدادا بالذات موضوعا بداخلنا ، والعكس ليس هناك موضوع يثير الاعتداد بالذات عن طريق المقارنة اذا لم ينتج ضعة . وهذا امر واضح ، فالموضوعات تنتج باستمرار عن طريق المقارنة احساسا مناقضا بصورة مباشرة ل احساسها الأصلي ، فاذا فرضنا أن موضوعا ملاءما لأن ينتج الحب وملائما لأن يثير الاعتداد بالذات بصورة ليست كاملة ، فانه يسبب بصورة مباشرة درجة كبيرة من الحب لشخص ويسبب درجة صغيرة من الضعة لشخص آخر عن طريق المقارنة .

وهذا هو الحال بالنسبة لصفات أخرى كثيرة مثل الجمال والرشاقة
... الخ ، فهذه الصفات لها قدرة على أن تنتج الحب فينا (٨٧) .

ثانيا : العواطف المباشرة

تنشأ العواطف المباشرة من الخير أو الشر بصورة مباشرة أو من
اللذة أو الألم ، ويندرج تحتها « الرغبة والكراهية والحزن والسرور والأمل
والخوف » . ويشير هيوم قبل أن يمضي قدما فى حديثه عن هذه
العواطف الى أننا لا نجد بين جميع الآثار المباشرة للذة أو الألم شيئا
ملحوظاً أكثر من الارادة will . ولكن يجب الا نفهم من هذا -
كما يذكر هيوم - أن الارادة تندرج بين العواطف المباشرة على الرغم
من أن « الفهم الكامل لطبيعة هذه الارادة وخاصيتها أمر ضرورى لتفسير
العواطف » (٨٨) . وهذا يعنى أن هناك علاقة وثيقة بين الارادة
والعواطف المباشرة ، ولما كان الأمر كذلك فانه ينبغى علينا الوقوف
قليلاً عند الارادة .

الادارة - كما يرى هيوم - « ليست شيئاً سوى الانطباع الداخلى
الذى نشعر به ونعنيه عندما يصدر منا عن معرفة أى حركة جديدة لجسمنا
أو ادراك جديد لعقلنا ، وليس من الممكن ان نعرف هذا الانطباع مثل
الانطباعات السابقة ، أعنى الاعتداد بالذات والضعة والسحب
والكراهية » (٨٩) . ويفضل هيوم عدم الدخول فى خضم الصراع الذى
دار بين الفلاسفة حول تعريف الارادة ، ويرى أن المسألة الأكثر أهمية
هنا فخص التساؤل الخاص « بالحرية والضرورة » الذى يظهر بصورة
طبيعية عند معالجة الارادة .

يذكر هيوم أن افعال المادة نماذج للأفعال الضرورية ، فكل
موضوع من موضوعات الطبيعة محدد عن طريق علة ولا يمكن أن يحيد
عن الخط الذى يتحرك فيه وهذه الضرورة التى نسلم بها بالنسبة
لأفعال المادة تخمن فى حقيقة يؤدها انه عن طريق ارتباط ثابت فى

(88) Ibid : p. 399.

(89) Ibid : p 399.

(87) Ibid : pp. 391 - 392.

الخبرة ، تكتسب أحداث من أنواع مثل هذا الارتباط فى الخيال لدرجة انه اذا تمثل حدث من النوع الاول للعقل بوصفه فكرة او انطباعاً ، فانه يكون هنالك انتقال مباشر الى فكرة حدث من نوع آخر . واصل فكرة الضرورة عند هيوم تجريبى خلاف ما رأى الفلاسفة العقليون السابقون عليه امثال ديكارت .

واذا تركنا الطبيعة ونظرنا الى افعال البشرية لوجدنا أن هيوم يقرر ان هذه الأفعال مثلها مثل ظواهر الطبيعة ترتبط بصورة مطردة « بدوافع وطبائع وظروف » الموجودات البشرية . فهناك انتظام فى الأفعال والاعواقف ، وهناك اطراد فى التغيرات فى عقول الموجودات البشرية منذ الطفولة حتى الشيخوخة . والوظائف المختلفة للحياة لها تأثير على النسيج العكس الداخلى والخارجى ، وتنشأ هذه الوظائف بالضرورة من المبادئ الضرورية المطردة للطبيعة البشرية . ولا يستطيع الناس أن يعيشوا بدون مجتمع ولا يمكن أن يتحدوا بدون حكومة ، فالحكومة تميز الملكية وتحل الناس فى الرتب المختلفة ، وهذا ينتج الصناعة والمواصلات والحرب والمعاهدات والتحاقات والرحلات البحرية والرحلات البرية والمدن والاساطيل البحرية والموانى وجميع الأفعال والموضوعات الأخرى التى تسبب مثل هذا التنوع وتدعم فى الوقت نفسه هذا فى الحياة البشرية (٩٠) . وهناك صفات مشتركة بالنسبة للبشرية ، ومعرفة هذه الصفات تركز على ملاحظة أطراد فى الأفعال التى تصدر عن الناس .

على أية حال ان هناك مجرى عاماً للطبيعة فى الأفعال البشرية او بعبارة أخرى ان الأفعال البشرية مطردة مثلها مثل الظواهر الطبيعية وعدم امكان اثبات أن بعض الأفعال البشرية ليس مطرداً ليس دليلاً على عدم الحتمية وإنما هو دليل على معرفتنا الناقصة فقط لهذا الاطراد .

ويرى هيوم أن هناك ثلاثة أسباب لسيادة مذهب حرية الإرادة الذى يكون اما محالا لأنه ينكر الاطراد الواضح للأفعال البشرية ، أو يكون لا معقولا لأنه ينسب الى الأحداث الطبيعية ضرورة تفترض الإرادة أنها حرة . وأول هذه الأسباب انه بعد أن نؤدى فعلا من الأفعال ، فانه من الصعب أن نقنع أنفسنا بأن الضرورة تحكمنا وأنه من المحال بالنسبة لنا أن نفعل بطريقة مخالفة ، على الرغم من أننا نعترف بأننا نتأثر بدوافع معينة ؛ ففكرة الضرورة يبدو انها تتضمن شيئا من القوة والعنف لا نشعر به ولا نحسه (٩١) . أما السبب الثانى فهو أن ضرورة أى فعل من الأفعال ، سواء أكان المادة أم العقل ، ليست خاصة فى الفاعل ولكنها خاصة فى موجود مفكر ينظر الى الفعل ، وتكمن فى تحديد فكره لأن يستدل على وجودها من موضوعات سابقة : والحرية والصدفة من ناحية أخرى ليستا شيئا سوى رغبة هذا التحديد الذى نشعر به فى الانتقال أو عدم الانتقال من فكرة موضوع الى فكرة موضوع آخر . ومن ثم فإننا نلاحظ أنه فى تأملنا فى أفعال البشرية ، نادرا ما نشعر بمثل هذا التحرر أو عدم الاكتراث ، على الرغم من أننا نحس فى تأدية الأفعال ذاتها بشيء يشبهه (٩٢) . ولكن هذا البرهان يحتوى - فى رأى هيوم - على مغالطة ، ففي هذه الحالة « من حيث أننا نرغب فى بيان أن حريتنا تكون الدافع الوحيد لأفعالنا ، فإننا لا نستطيع على الإطلاق أن نحرر أنفسنا من روابط الضرورة » (٩٣) . فنحن نتخيل أننا نشعر بالحرية بداخلنا ولكن يمكن للملاحظ أن يستدل عادة على أفعالنا من دوافعنا وشخصيتنا وهذا الاستدلال هو « الماهية الخالصة للضرورة » .

أما السبب الثالث فهو أن الضرورة لها نتائج خطيرة على الأخلاق

(91) Ibid : p , 407

(92) Ibid : p. 408

(93) Ibid : p. 408

والدين ، ولكن هيوم يرى أن هذا الزعم خاطيء وذلك لأن عدم افتراض الضرورة هو « افتراض محطم تمامه؛ لجميع القوانين سواء أكانت قوانين الهية أم قوانين بشرية » (٩٤) ، فهذه القوانين تقوم على جزئيات وعقوبات نسلم بأنها ذات تأثير منظم على عقول الكائنات وبالتالي على أفعالها التلقائية ، وفضلا عن هذا فإن عدالة فعل من أفعال الألوهية تستلزم أن الأفعال الإجرامية ترتبط ارتباطاً ضرورياً « بعلّة في طبائع وميول الشخص الذي يرتكبها » (٩٥) . أن الموجود لا يلام على فعل إذا لم يكن مسئولا ؛ فالمسئولية الأخلاقية بالنسبة لفعل من الأفعال تلقى على عاتق الموجود فقط من حيث أن الفعل خاص به ، أعنى فقط من حيث أن هناك ارتباطاً علياً بين فعل الموجود وسلوكه ودوافعه ، فالتوبة ، على سبيل المثال ، تفترض ارتباطاً ضرورياً لفعل من الأفعال بدوافع الموجود وشخصيته ، وإدراك التوبة بوصفها أعراض الموجود عن الأثم لا يمكن تفسيره إلا بوصفه إدراك أن أفعاله يوجه إليها اللوم من حيث أنها تشير إلى شخصيته عن طريق علاقتها العلية بها .

ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن هيوم يذكر كل صورة من صور الحرية ، فهو يعرف الحرية بأنها « قوة الفعل أو عدم الفعل وفقاً لتحديدات الإرادة » (٩٦) ، ويبرهن على أنها ضرورية للأخلاق ودليله هو أن « الأفعال موضوعات لعاطفتنا الأخلاقية من حيث أنها إشارات للسلوك الداخلي والعواطف » (٩٧) . أن الأفعال لا تسبب المدح أو اللوم عندما تسند فقط من « قوة خارجية » ، وبصورة مكافئة لا يكون هناك معنى للمدح أو اللوم والجزاء والمعقاب إذا لم يكن للحرية أثر على دوافع الإنسان وسلوكه وبالتالي على أفعاله . ويرى « آير » Ayer

(94) Ibid : p. 410

(95) Ibid : p. 410

(96) Hume : Enquiries . , p 95

(97) Ibid : p. 99

(98) Ayer , A : Hume, , oxford univ - press, 1980 p 78

أن « هيوم محق فيما يراه بخصوص مسألة جرية الإرادة باستثناء رغبته
أن تعريفه للحرية تعريف يتفق عليه جميع الناس » (٩٨) . ويرى آير أيضاً
أنه ليست أحكامنا الأخلاقية فحسب ولكن أيضاً كثيراً من مشاعرنا الخاصة
بذواتنا وبأشخاص آخرين ، تحكمها فكرة الجزاء التي تتطلب أن
تكون إرادتنا حرة بمعنى أقوى مما يسمح به تعريف هيوم (٩٩) .

ولكن ما علاقة حديث هيوم عن الإرادة بالعواطف المباشرة ؟
إن العلاقة تكمن في تأكيد على أن الإرادة - لا العقل وحده - هي أساس
الأخلاق . وقد وضعنا هذه المسألة في موضع سابق . وعلى أية حال
إن العواطف المباشرة - ما عدا الدوافع التي تنشأ من دافع طبيعي أو من
غريزة - يسببها الخير والشر أو اللذة والألم ، ولا يمكن تقديم سبب
لم تحركنا اللذة والألم . وما دامت اللذة والألم دافعين للعواطف المباشرة
والعواطف غير المباشرة فإن هناك علاقة وثيقة بينهما بصورة جلية واضحة ،
نكلتاهما تشدان أزر بعضهما البعض . ولأن العواطف غير المباشرة تسبب
باستمرار لذة أو ألم ، فإنها - على حد تعبير هيوم - تعطى قوة إضافية
للعواطف المباشرة وتزيد رغبتنا وكراهيتنا للموضوع . ومن ثم فإن الملابس
الأنيقة تنتج لذة من جمالها ، وتنتج هذه اللذة العواطف المباشرة
أو انطباعات الرغبة ، وعندما ننظر إلى هذه الملابس على أنها تخصمنا ،
فإن العلاقة الثنائية تنقل إلينا عاطفة الاعتداد بالذات التي هي عاطفة
غير مباشرة وترتد اللذة التي تصاحب هذه العاطفة إلى العواطف المباشرة
وتعطى قوة جديدة لرغبتنا ولأملنا وسرورنا (١٠٠) .

وعندما يتحدث هيوم عن العواطف المباشرة ، نلاحظ أنه يركز
بصفة خاصة على الأمل والخوف *Hope and fear* ، حتى أن « ليرد »

(99) Ibid : p. 78
(100) Ibid : p. 439

Laird يذهب الى القول بأن « اهتمام هيوم ليس العواطف المباشرة ، وإنما الأمل والخوف » (١٠١) . والأمل والخوف - كما يرى هيوم - عاطفتان مركبتان وتتضمنان مزجاً من العاطفتين المتناقضتين السرور والحزن . ويثير هيوم مسألة قد تكون لها أهميتها وهي دمج العواطف وتناقضها ، ويثير أسئلة ثلاثة من جهة تمثل الموضوعات التي تثير عواطف متعارضة : لماذا توجد العواطف المتعارضة بصورة متعاقبة ، لماذا تحطم بعضها البعض الآخر ، لماذا تبقى متحدة في العقل ؟ ومن المهم في نظره ان « نسأل عن طريق أى نظرية نستطيع تفسير هذه التنوعات وعن طريق أى مبدأ يمكننا ان نردها اليه » (١٠٢) . ويمكن في رأيه تفسير هذه التنوعات عن طريق نظرية التداعي المزوج للعواطف ؛ فوفقاً لهذه النظرية يكون هناك انتقال من عاطفة يثيرها موضوع من الموضوعات الى عاطفة أخرى يثيرها موضوع آخر اذا كان الموضوع الأول مرتبطاً في الفكرة بالموضوع الثاني . وطبقاً لهذا المبدأ يحدث وجود العواطف المتعارضة بصورة متعاقبة عندما لا ترتبط في الفكرة موضوعات هذه العواطف « فرغبة الرابطة في الأفكار تفصل الانطباعات بعضها عن البعض وتمنع تعارضها » (١٠٣) .

أما لماذا تحطم العواطف بعضها البعض ، فان هذا يحدث عندما يكون الموضوع الذي نحسه أو نأمله ذا طبيعة مركبة ويكون له جوانب خيرة وجوانب شريرة . وفي هذه الحالة تكون هذه الجوانب عوامل في انتاج عواطف متعارضة ، وهذه الجوانب ترتبط بصورة وثيقة في الفكر لأنها تصف موضوعاً متطابقاً أو حدثاً متطابقاً ، وبالتالي فان العواطف اذا لم تكن متعارضة فانها تمتزج تماماً . ويضيف هيوم القول بأن العواطف المتعارضة ليس لديها القدرة على تحطيم ذاتها الا عندما

(101). Gathe , A. B : Hume's theory of passions and of morals. Univ. of california Press , 1950 p 81

(102) Hume : A treatise ... , p 441

(103) Ibid : p. 441

تتقابل حركاتها المتعارضة بصورة دقيقة وتعارض فى الاتجاه وفى
الاحساس الذى تنتجه (١٠٤) .

أما لماذا تبقى العواطف متحدة فى العقل ، فإن هذه الظاهرة
تحدث عندما لا يكون الموضوع مركباً من الخير أو الشر ولكن ينظر إليه
على أنه محتمل أو غير محتمل بأى درجة ، وفى مثل هذه الحالة
» نؤكد على أن العواطف المتعارضة توجد فى الحال فى النفس ،
وبدلاً من أن تحطم بعضها البعض ، فإنها تبقى معاً وتنتج انطباعات
ثالثاً أو عاطفة ثالثة عن طريق اتحادها « (١٠٥) . ويلخص لنا هيوم
المسألة كلها فى قوله » ويوجه عام أن العواطف المتعارضة تتعاقب
بصورة متبادلة عندما تنتج من أجزاء مختلفة لنفس الموضوعات ،
وتبقى وتدعم بعضها البعض الآخر عندما تستمد من فرص أو إمكانات
متطابقة يعتمد عليها أى موضوع « (١٠٦) .

وعلى أية حال أن الموضوع الذى يبعث فىنا سروراً أو حزناً
يخالجنا بصدده دائماً أو خوف فى حالة افتقارنا الى اليقين به
والتأكد من وقوعه ؛ فالخوف عاطفة موقوتة تجيش بها نفوسنا فى الفترة
التي نتأكد فيها من وقوع الشر ، وهى تستحيل الى حزن عند يقيننا
من وقوعه . وكذلك عاطفة الأمل تستحيل الى سرور وبهجة حالما
نستوون من وقوع الخير . فعاطفة الخوف اذن تنبش من رجحان وقوع
الشر وتستحيل الى حزن ومقت عند التأكد من وقوعه ، وكذلك عاطفه
الأمل تنبش من رجحان حدوث الخير وتستحيل الى رغبة أو سرور عند
التأكد من حدوثه (١٠٧) . ويتبين لنا من هذا أنه من مزج السرور
والحزن ، سواء اكان سببه تحول الخيال بين احتمالات متعارضة
أو عدم ثبات مشابه آخر للفكر ، يفسر هيوم عاطفتي الأمل والخوف .

(104) Ibid : p. 442

(105) Ibid : p. 442

(106) Ibid : p. 443

(١٠٧) د . محمد فتحى الشنيطى : فلسفة هيوم بين الشك

والاعتقاد ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٦ . ص ٢٣٥

ويرتبط حديث هيوم عن المواطف « بحب الاستطلاع » أو « حب الحقيقة » . ونلاحظ أن هيوم يميز بين حب الاستطلاع العلمى أو حب المعرفة الذى يظهر فى العلوم ، وحب الاستطلاع اليقضى المغروس فى طبيعة البشرية . وكلا النوعين من حب الاستطلاع رغبة وينشأ من اللذة . وهنا يثار تساؤل هو : كيف يمكن لاكتشاف الحقيقة أن يسبب لذة حتى بالنسبة لأولئك الذين لا يستغلون عملياً معلوماتهم ؟ ويرى هيوم أن هناك دافعين ملزمين بالنسبة للبحث العلمى ، فمن ناحية يستقبل مكتشف الحقيقة التى يمكن الاستفادة منها بصورة ممكنة لذة منزهة عن طريق المشاركة الوجدانية مع أولئك الذين يقرمون بتطبيق جفيد للحقيقة ، ومن ناحية أخرى نجد أن الممارسة تحقق لذة للملكات المتضمنة فى الحقيقة التى نبحث عنها (١٠٨) .

(ج) وظيفة العقل فى الأخلاق عند هيوم :

ان مذهب هيوم الأخلاقى له جانبان ؛ احدهما سلبى والاخر ايجابى ، فهو سلبى من حيث التأكيد على ان العقل ليس قادراً على تحديد التمييز بين الخير والشر ، وهو ايجابى من حيث التأكيد على اننا نستطيع تحديد التمييز بين الخير والشر عن طريق العاطفة ومهمة هيوم هى ان يحدد لنا بصورة دقيقة كيف يرتبط الجانبان السلبى والايجابى معاً .

ان هيوم لا ينكر أن العقل يلعب دوراً مهماً فى الفعل الأخلاقى ؛ فاذا كانت العاطفة تحثنا على الفعل وعلى انجازه ، فان العقل له مهمة التبصير ، فهو يدلنا على قيمة المنفعة من حيث هى اساس الفضيلة . فمثلاً قد أرغب فاكهة ذات مذاق جيد ، ولكن عندما تقنعنى بخطاى فان رغبتى تتوقف ، وقد أرغب نادبة أفعال معينة بوصفها وسائل لبلوغ

أى خير أو رغبة ، ولكن عندما تكون رغبتى الخاصة بهذا الأفعال
ثانوية وتقوم على افتراض ، فان اكتشاف خطأ الافتراض يجعلنى
أتخلى عنها (١٠٩) .

ان العقل فى رأى هيوم لا يحكم على فعل معين بأنه فضيلة ؛
ليس العقل مصدر الأخلاق ، ليس العقل هو الذى يحمل الانسان على
فعل شئ وترك آخر ، بل مهمة العقل فى هذا الصدد مقتصرة على
تحليل عناصر الموقف الذى نحن ازاءه فى لحظة معينة ، ومن تحليله
نعلم أنه موقف قد ينتهى بنا الى نفع وبعدها تاتى « العاطفة » بما تأثيره
من شعور بالرضى أو بالسخط ، بالذلة أو بالألم ، بالطمأنينة أو بالقلق ،
وعلى أساس هذا الشعور العاطفى نتحرك نحو الفعل أو ننفر منه (١١٠) .

وبناء على ما تقدم يمكن القول على حد تعبير هيوم « أننا لا نتحدث
بصورة دقيقة وفلسفية عندما نتحدث عن صراع العاطفة والعقل ؛
فالعقل هو عبد للعواطف وينبغى ان يكون كذلك ولا يمكن ان يدعى
على الإطلاق أى وظيفة أخرى غير خدمتها وطاعتها » (١١١) . ان الصراع
بين العقل والعاطفة صراع ظاهرى فقط ؛ فالعاطفة وجود أصيل ، فهى
لا تحتوى على أى خاصية تجعلها نسخة من أى وجود آخر ، فعندما
أكون غاضباً فاننى أملك بالفعل هذه العاطفة ولا أشير الى أى موضوع
آخر . ومن ثم فانه من المحال أن تعارض هذه العاطفة الحقيقة أو
العقل ؛ لأن هذا التعارض يكمن فى عدم اتفاق الأفكار من حيث هى
نسخ لتلك الموضوعات التى تمثلها (١١٢) . أن العقل له وظيفة لا ينبغى
تجاهلها فى الأخلاق وان كانت هذه الوظيفة ثانوية اذا قورنت بالوظيفة
التي تنسب الى العاطفة .

(109) Ibid : p 417

(110) Hume : A treatise , p 415

(111) Ibid : p 415

(١١٢) د . زكى نجيب : ديفد هيوم ص ١٥٠

ان العاطفة التى تحفز العقل - كما يمتقد هيوم - هى دائماً عاطفة لغاية معينة هى اللذة او قل السعادة ، ونحن نرغب العقل لكى نكتشف الطرق التى تتحقق بها غاياتنا ورغباتنا . وهذا القول يقابل ما يراه اسبينوزا ، اذ يبرهن على اننا نرغب الفعل لذاته ؛ فالانسان فى نظره يرغب فى ان يفعل بصورة عاقلة من أجل هذا الفعل ، انه يوحد بين الفعل العاقل والفعل الفاضل ، ويكتب سبنيوزا عن الفضيلة قائلاً « ينبغى ان نرغب الفضيلة من أجل ذاتها وليس هناك شىء أكثر امتيازاً وأكثر فائدة لنا يجب ان نرغبه من أجلها » (١١٣) . ويقول أيضاً « ان ماهية العقل ليست شيئاً سوى عقلنا من حيث انه يفهم بوضوح وتميز ومن ثم- فان ما ارغبه عندما يحكمنى العقل ليس شيئاً سوى الفهم ، وطالما ان رغبة العقل هذه ، التى بواسطتها يرغب فى الحفاظ على ماهيته ، ليست شيئاً سوى الرغبة فى الفهم فانه يترتب على هذا ان الرغبة هى الأساس التوحيد فقط للفضيلة (١١٤) . وما يراه سبنيوزا يقترب كثيراً مما ذهب اليه كانط الذى يؤكد على ان الانسان يرغب الفضيلة لذاتها وبذلك يوحد بين الفعل العاقل والفعل الفاضل .



(113) Spinoza : Ethics , An english trans by : Andrew Boyle London, 1950 p XVIII
(114) Ibid : p XXVI

الفصل الثالث

الفصائل عند هيوم

الفصل الثالث

الفضائل عند هيوم

يهتم هيوم شأنه شأن فلاسفة الأخلاق بالفضائل ويقسم الفضائل الى نوعين ، فيصرح بأن « احساسنا بكل نوع من أنواع الفضيلة ليس طبيعياً ، ولكن هناك بعض الفضائل التي تنتج اللذة أو الاستحسان عن طريق البراعة وعن طريق الاختراع الذي ينشأ من ظروف البشرية واحتياجاتها » (١) . ان الفضائل عند هيوم منها ما هو طبيعي وما هو مكتسب ..

أولاً - الفضائل المكتسبة (الفضائل الاجتماعية) :

تستمد الفضائل الاجتماعية قيمتها من المنفعة العامة ، ويؤكد هذا قول هـ : « انظر الى المسألة بصورة بعدية وزن النتائج وتحري اذا ما كانت قيمة الفضيلة الاجتماعية ليست مستمدة من مشاعر البشرية ، فانه يظهر انها مسألة من مسائل الواقع ان المنفعة في جميع الذوات هي مصدر المدح والاستحسان ، ويظهر أننا نلجأ الى المنفعة باستمرار في جميع القرارات الأخلاقية التي تخص قيمة الأفعال وعدم قيمتها . وهذا هو المصدر الوحيد لهذا الاعتبار الذي يوجه الى العدالة والأمانة والشرف والعفة .. وهو لا ينفصل عن جميع الفضائل الاجتماعية الأخرى » (٢) ، ويبدو أيضاً « أن في استحساننا العام للسلوك والشخصيات يدفعنا الميل النافع المفيد للفضائل الاجتماعية لا بواسطة أي اعتبار للمصلحة الذاتية ولكن يكون له تأثير أكثر عمومية واتساعاً ، ويبدو أن ميلا الى الخير العام وتحقيق السلام والانسجام والنظام في

(1) Hume : A treatise, VIII, p 477

(2) Hume : Enquiries , pp 230 - 231

المجتمع يجذبنا نحو الفضائل الاجتماعية « (٣) . ان الفضائل الاجتماعية مفيدة للمجتمع ، فغايتها تحقيق السعادة والاستقرار للمجتمع .

على أية حال من أهم الفضائل الاجتماعية التي يهتم بها هيرم العدالة Justice وحديث هذا الفيلسوف عن هذه الفضيلة ينحصر في تساؤلين أولهما كيف يمكن تأسيس قواعد العدالة وثانيهما لماذا يوافق الناس على طاعة مثل هذه القواعد ولا يوافقون على عدم طاعتها ؟ وقبل ان نجيب عن هذين التساؤلين ، نود الإشارة الى ان هيرم يرى ان هناك فرقاً بين العدالة والفضائل الاجتماعية الأخرى ، فعلى سبيل المثال الفضائل الاجتماعية الخاصة بالإنسانية يظهر أثرها بصورة مباشرة عن طريق ميل مباشر أو عن طريق الغريزة التي تضع نصب عينها الموضوع البسيط ولا تتضمن أى نسق ولا النتائج التي تنتج من التقليد والمجاعة أو قدوة الآخرين ؛ فالأب يعمل على راحة طفله ، محمولا بالنعاطف الطبيعي الذي يحثه ، والإنسان الكريم يجد فرصة لخدمة صديقه لأنه يشعر بأنه تحت امتداد العواطف المقيدة ولا يهتم بما اذا كان أى شخص آخر مدفوعاً بمثل هذه الدوافع النبيلة . وفى جميع هذه الحالات تقصد العواطف الاجتماعية موضوعاً فردياً واحداً وتتعقب سعادة الشخص المحبوب (٤) فقط . ولكن الأمر يختلف بالنسبة للعدالة ؛ فالعدالة مفيدة بصورة كبيرة أو أنها ضرورية بصورة مطلقة لوجود البشرية ، والفائدة التي تنتج منها ليست نتيجة كل فعل مفرد ولكنها تنشأ من النسق الكلى أو الخطة الكلية التي يتفق عليها الجميع أو الجزء الأعظم من المجتمع . ومن ناحية أخرى ان سعادة البشرية التي تنشأ من الفضائل الأخرى يمكن مقارنتها بالحائط التي ترتفع عن طريق كل حجر يوضع عليها . أما السعادة التي تنشأ من العدالة فيمكن مقارنتها ببناء السرداب حيث نجد أن كل حجر بمفرده

(3) Ibid : p 231

(4) Ibid : pp 303 - 304

يقع الى الأرض ولا يدعم البناء الكلى سوى التآزر المتبادل وتركيب
أجزائه المتباينة (٥) .

والسؤالان اللذان يهتم بهما هيوم ، أعنى كيف يمكن تأسيس قواعد
العدالة ، ولماذا يوافق الناس على طاعة مثل هذه القواعد ، يمدان
فى حقيقة الأمر تقدماً فى الفكر ، فبينما اعتقد لوك وفلاسفة آخرون
أن قانوناً طبيعياً للعدالة يمكن اكتشافه عن طريق العقل ، وبينما اعتقد
ولاستون أن الاعتداء على حقوق الملكية معناه إنكار أن الأشياء تكون
على الحال الذى تكون عليه ، وبينما اعتقد هانتشيسون أن قواعد
العدالة تغطيها الفكرة العامة للأريحية ، نقول بينما اعتقد هؤلاء
الفلاسفة هذا ، فإن هيوم كان لديه من حدة النظر وعمق التفكير ما جعله
يرى أن قواعد العدالة تحتاج الى تفسير أكثر احكاماً يتضمن بصورة
جوهرية علاقات متشابكة بداخل خطة عامة . وما يراه هيوم يقترب
كثيراً مما رآه فلاسفة آخرون مثل ماندفي وهوبز ، ولكن يمكن القول
بأن فكر - م - كان أكثر حدة وعمقاً من هؤلاء فى بعض النواحي
كما سنرى .

وعلى أية حال يرى هيوم أنه ينبغى النظر الى المجتمع على أنه
ضرورى لحفظ النوع الانسانى ، وينبغى النظر الى العدالة على أنها
ضرورية لحفظ المجتمع . ويمكن تفصيل هذا بالقول ان الحاجة الى العيش
بداخل مجتمع أمر ضرورى ؛ فالانسان يمكن أن يبقى فى حالة الطبيعة
إذا اتحد مع أعضاء كثيرين من أقرانه فى صورة ما من صور المجتمع ،
ولكن ميل الانسان الطبيعى لتفضيل مصلحته الذاتية ومصالح اقاربه
يولد تنافساً على الممتلكات ، ويولد هذا التنافس بدوره الصراع ،
وهو ، ظل هذا الصراع لا يكون هناك تماسك اجتماعى . ومن ثم لابد
من علاج لهذا التنافس وهذا الصراع ، فمن أين يستمد هذا العلاج ؟

(5) Ibid : p 305

يرى هيرم أن عواطف الانسان الطبيعية واراادته الخيرة الغريزية لا تمدنا بهذا العلاج ، وذلك لأنها تكون موجهة نحو اصدقاء الشخص واقاربه : ويرى أن هذا العلاج مستمد من البراعة الانسانية ، او بعبارة أخرى - وعلى حد تعبير هيوم - ان الطبيعة تقدم العلاج عن طريق الحثم والفهم ، بمعنى ان الناس يمكن ان يدركوا ما هو أفضل وأحسن اذا تمكنوا من منع الصرعات على الممتلكات ويعيشون بالتالي في انسجام في مجتمعات ويمكن أن يدركوا أن الوسيلة الوحيدة الفعالة لهذا هي « الاتفاق » الذي بمقتضاه يكف كل شخص عن التدخل في ملكية الآخر ، مدركين أن عدم التدخل الطبيعى المتفق عليه هذا يكون من مصلحتهم العامة ، وبمقتضاه يترك أيضاً جميع أعضاء المجتمع كل فرد يتمتع بما يكتسبه عن طريق اجتهاده وحظه السعيد (٦) .

ويؤكد هيوم على أن هذا الاتفاق ليس من طبيعة الوعد وذلك لان الوعود نفسها تنشأ من المواضعات الانسانية ، انه بالأحرى أشبه بالاتفاق الذى بواسطته يجذب شخصان يجدفان قارباً بعضهما البعض الآخر بدون أن يعطى أحدهما للآخر وعداً ، ان هذا الاتفاق يعنى انه « عندما نؤدى أفعالا ، فاننا نتوقع فعلا متبادلا من جانب الآخرين » (٧) أو « اننى لاحظ انه من مصلحتى أن اترك الآخر فى ملكية خيرااته بشرط أن يفعل بنفس الطريقة من ناحيتى ، انه يحس بمصلحة مماثلة فى تنظيم سلوكه . وعندما يتم التعبير عن هذا الاحساس المشترك بالمصلحة بصورة متبادلة ، ينتج قرار مناسب وسلوك مناسب » (٨) . ان الدافع على دخول الاتفاق هو بالتالى العاطفة الخالصة للمصلحة الذاتية أو الميل الطبيعى « لاكتساب الخيرات والممتلكات لنا ولأصدقائنا » ، تلك الخيرات التى عندما لا يقيد بها الاتفاق تكون محطمة بصورة مباشرة للمجتمع . .

(6) Ibid : V III, p 489

(7) Ibid : p 499

(8) Ibid : p 490

ان عدم النظام فى المجتمع ينشأ من الممتلكات الخارجية ، وانتقالها من شخص الى شخص آخر لا يعدو أكثر من ان يكون اتفاقاً ادخله جميع أعضاء المجتمع لمنح الثبات لهذه الممتلكات وترك كل شخص يتمتع بما يكسبه عن طريق حظه واجتهاده ، وضرورة هذا الاتفاق يجعل « من المحال تماماً بالنسبة للناس أن يبقوا فى هذه الحالة الوحشية التى تسبق المجتمع » (٩) ، فحالة الطبيعة - على حد تعبير هيوم - وهم ، والعصر الذهبى الذى يصفه الشعراء ويتحدثون عنه هو وهم أيضاً .

خلاصة القول ان دوافع الناس لتأسيس قواعد العدالة هو نوع من المصلحة الذاتية ، فهم مجبرون على ان يأسسوا مثل هذه القواعد لأنهم اذا لم يأسسوها ، فان مصالحهم يلحقها الضرر بصورة خطيرة .

وللمعدالة مبادئ أساسية جوهرية تنحصر فى : ثبات الملكية ، وتحول الملكية عن طريق القبول ، وتأدية الوعود . وبالنسبة للمبدأ الأول فان هيوم يرى ان التحديد الأول للملكية يتمثل فى القرار الذى يذهب الى ان كل واحد يستمر فى التمتع بما يملكه الآن **at present** وان الملكية الثابتة ترتبط بالملكية المباشرة . ان الملكية الراهنة هى بالتالى العلامة الأولى للتملك ، وهذه الملكية ثابتة وتصونها قوانين المجتمع (١٠) . ولكن التملك الراهن يمنح الملكية فقط فى الحال ، اعنى أثناء تكوين المجتمع ، وبعد ذلك يكون حق التملك محدداً عن طريق مبادئ أخرى . وهذا القول ينقلنا بالتالى الى المبدأ الثانى وهو تحول الملكية عن طريق القبول . يقول هذا المبدأ « التملك والملكية يجب ان يكونا ثابتين باستمرار إلا عندما يوافق المسالك على أن يمنحها لشخص آخر » (١١) .

(9) Ibid : p 493

(10) Ibid : pp 503 - 504

(11) Ibid : p 514

ويرى هيوم أن الملكية بذاتها Per — Se لا يمكن أن تتحول بوضوح من الناحية الفيزيائية لأنها ليست مؤلفة عن طريق موضوع من الموضوعات ولكنها مؤلفة بالآخرى عن طريق دخول موضوع ما الى علاقات أخلاقية مركبة تتضمن قوانين العدالة . ومن ثم فإن تحول الملكية ذاتها ليس له معنى ، والعلاج المقترح هو أن « ننظر الى الشخص الذى منحه الملكية » (١٢) .

أما بالنسبة للمبدأ الثالث ، فنجد أن البرهان الذى يقدمه هيوم على ضرورة تأدية الوعود مزدوج ، فيشير من ناحية الى تحليل فعله تأدية الوعود ، ويشير من ناحية أخرى الى دوافع تأدية الوعود . ومن الناحية الأولى يرى أن قاعدة الأخلاق التى تحتم تأدية الوعود ليست طبيعية ، ومن الناحية الثانية يرى أن دافع تأدية الوعود هو احساس بالواجب ، ومن ثم فإنه « ليس لدينا دافع يؤدى بنا الى تأدية الوعود مميز عن احساس بالواجب ، فإذا اعتقدنا أن الوعود لا تتضمن الزاماً أخلاقياً ، فأننا لا نشعر على الإطلاق بأى ميل لملاحظتها » (١٣) . ويمكن أن نستنتج من هذا نتيجة فى غاية الأهمية وهى أنه طالما لا يوجد دافع لتأدية الوعود وحفظها سوى الاحساس بالواجب ، فإن « الوعود تكون مواضع بشرة قائمة على ضروريات المجتمع ومصالحه » (١٤) . وآية هذا أنه عندما يؤدى فعل من الأفعال من احساس بالواجب بدون ميل طبيعى ، أقصد ميلا لا يتأثر بنتائج الفعل بالنسبة للموجود البشرى ، فإنه من الضرورى أن نستدل على أصل اجتماعى لهذا الاحساس بالواجب . ولما كان الزام الوعود اختراعاً من أجل مصلحة المجتمع ، فإنه يغلف فى صور مختلفة حسبما تتطلب المصلحة . وقد يرى البعض أن الزام الوعد واضح بدون الإشارة الى اتفاق ،

(12) Ibid : p 515

(13) Ibid : p 518

(14) Ibid : p 519

لأن الالتزام لتأدية وعد أمر جوهري ذاتى لفعل عقلى معين مؤلف للوعد ذاته ونقرر حدوده فقط عن طريق استخدام تعبيرات لقوية مثل قولنا « اننى أعد ان كذا » وفى هذه الحالة لا يكون هناك أصل اجتماعى للطابع الأخلاقى لحفظ الوعود . وينكر هيوم مثل هذا التفسير للالتزام الأخلاقى للوعود ، على أساس أنه ليس هناك « فعل معين للعقل تابع للوعد » (١٥) ، أعنى أن « انساناً لا يعرف المجتمع لا يمكنه على الإطلاق ان يدخل فى روابط مع الآخرين حتى على الرغم من ان كلا منهم يستطيع ان يدرك افكار الآخرين عن طريق الحدس » (١٦) .

خلاصة القول : ان العدالة من أهم الفضائل التى يهتم بها هيوم وذلك لأنها - بلا شك - مفيدة للمجتمع ؛ فغايتها تحقيق السعادة والاستقرار للمجتمع وذلك عن طريق حفظ النظام فيه . ولا شئ ان جزءاً من قيمتها ينشأ من هذا الاعتبار . ويرى هيوم أن العقل يصيرنا بما لهذه الفضيلة من نتائج نافعة فى المجتمع ، وينبهنا الى نقطة مهمة وهى أنه اذا كان رضاؤنا عن العدالة مستمداً من اكتشافنا لمنفعتها ، فان هذا لا يعنى أن هذا الرضا ناجم عن اكتشافنا لهذه المنفعة فحسب ، فالرضا عنها مستمد أيضاً من العقل (١٧) .

ثانياً - الفضائل الطبيعية :

يرى هيوم - وكما اشرنا سالفاً - أن التمييزات الأخلاقية تتوقف على عاطفتى اللذة والالم ، فما يسبب لنا لذة يكون خيراً وما يسبب لنا المأساً وضيقاً يكون شراً . ومن ثم فان الفضيلة هى أى خاصية عقلية تنتج حباً للآخرين اذا اكتشفناها فى الآخرين ، وتنتج اعتداداً بالذات اذا اكتشفناها بداخلنا . ولكى يشرح هيوم لم تنتج هذه الخصائص الحب والاعتداد بالذات ، فانه يعتمد على افتراض مؤداه ان التعاطف

(15) Ibid : p 519

(16) Ibid : p 516

(17) Hume : Enquiries , pp 183 - 186

مبدأ قوى للغاية فى الطبيعة البشرية ، ويبين قوة هذا المبدأ عن طريق استخدامه لشرح جزء من احساسنا بالجمال ، فنحن نجد أن الأشياء تكثر جميلة عندما تنتج لذة فى الأشخاص الذين يملكونها ، ولكى نجدها نحن جميلة يجب علينا مشاركة من يملك اللذة عن طريق التعاطف . ويبرهن هيوم على أنه بواسطة التعاطف وحده نستحسن الفضائل الاجتماعية وذلك بأن نراها صالحة خيرة للمجتمع وعن طريق مشاركة سعادة الآخرين بوجه عام بالتعاطف (١٨) .

وتشبه الفضائل الطبيعية الفضائل الاجتماعية فى كثير من النواحي ؛ فكثير منها يميل الى تحقيق خير المجتمع ولا يمكن لأحد أن يشك فى هذا ، فالوداعة والاحسان والمروءة والتواضع والرفاة والمساواة الخ ، فضائل تهدف الى تحقيق خير المجتمع ، ومن ناحية أخرى يمكننا أن نفسر استحساننا لها عن طريق التعاطف ، ويذهب هيوم الى القول بأنه من اليسير تفسير استحساننا لها عن طريق التعاطف بصورة أكبر من الفضائل الاجتماعية ؛ فكل فعل جزئى من أفعال المدالة لا يكون مفيداً للمجتمع ككل ولكن ما يكون مفيداً هو النسق الكلى للمعدلة فقط ، ولكن كل فعل جزئى من أفعال المراءة يكون مفيداً ويكرن مفيداً لشخص معين (١٩) .

وقد يتوهم البعض أن تفسير ادراكنا للفضائل الطبيعية أمر بسيط ، ولكن الحقيقة أن هناك صعوبة تواجهنا وهى أن كثيراً من الأشياء التى تنتج تنوعات فى درجة التعاطف لا تنتج تنوعات مماثلة فى الاستحسان الأخلاقى ، فنحن نتعاطف بصورة أكبر مع أولئك الذين يكونون قريبين منا أكثر من الغرباء الأجانب وعن أولئك الذين يكونون بعيدين عنا فى الزمان والمكان . يقول هيوم « اذا نظرنا الى مبادئ البشرية كما تظهر

(18) Hume : A treatise , p 518

(19) Ibid : p 579

للخبرة اليومية والملاحظة ، فإنه يجب أن نستنتج بصورة قلبية أنه من
المحال لمخلوق بوصفه انساناً إلا يهتم بسعادة أقرانه أو شقايقهم ويجب
أن نعلن أن ما يحقق سعادتهم يكون خيراً وما يحقق تعاستهم يكون شراً
بدون أى نظر أو اعتبار أبعد « (٢٠) . ولكن على الرغم من هذا
يضع نفس التقييم الأخلاقى على أفعال متشابهة حيثما توجد وعلى سلوك
متشابهة حيثما يوجد » فنحن نعطي نفس الاستحسان لنفس الصفات
الأخلاقية في الصين كما في إنجلترا ، فهي تبدو فاضلة بصورة متكافئة
... ان التعاطف يتنوع بدون تنوع في تقديرنا « (٢١) . ويحاول هيوم
بدوره تقديم حل لهذه الصعوبة. مؤداه أننا اذا فهمنا الأجسام الأخلاقية
على أنها تعبر بصورة مباشرة عن التعاطف ، فأننا لا نشعر
بان تنوعاتها متناقضات ، يقول هيوم « ان استحسان الصفات الأخلاقية
ليس مستمداً من العقل أو من مقارنة أفكار ، ولكنه مستمد من الذوق
الأخلاقى ومن عاطفتى اللذة والألم . . . ومن ثم فإنه واضح أن هاتين
العاطفتين يجب أن تتنوعا طبقاً ليعد أو مجاورة الموضوعات ، فأننا نستطيع
أن نشعر بلذة من فضائل شخص يعيش في اليونان بينما الفين سنة
مضت تشبه اللذة التى أشعر بها من فضائل صديق مألوف . ومع ذلك
فأنتى لا أقول انى أقدر اجداها أكثر من الأخرى » (٢٢) .

ومن أهم الفضائل الطبيعية التى يهتم بها هيوم :

(١) الخيرية والأريحية : goodness and Benevolence

يقرر هيوم أن « هناك مبدأ يعتقد أنه سائد بين كثيرين لا يطابق
كل فضيلة أو عاطفة أخلاقية » ، ولأنه يمكن أن لا ينبثق من شيء سوى
الميل الفاسد ، فإنه بدوره يميل الى تشجيع هذا القنناد ، هذا المبدأ

(20) Hume : Enquiries , p 230

(21) Hume : A treatise, p 181

(22) Ibid : p 581

هو أن كل أريحية مجرد نفاق وصدقة مغشوشة « (٢٣) . وإلى جانب هذا المبدأ هناك مبدأ آخر يشبهه ، وهذا المبدأ يؤكد بعض الفلاسفة مؤداه « أنه مهما كانت العاطفة التي يشعر بها شخص ما أو يتخيل أنه يشعر بها بالنسبة للآخرين ، فإنها لا تكون عاطفة أو لا يمكن أن تكون منزهة لدرجة أن الصداقة تكون بمثابة تحوير لحب الذات وإنما لا نبحث فقط إلا عن رضائنا ، بينما نبدو أكثر انشغالا بالتخطيط لتحقيق سعادة البشرية . . . أنه يبدو أننا نشارك في مصالح الآخرين ونقتصر أنفسنا مجردين عن كل الاعتبارات الأنانية ، ولكن الوطنى الشهم والبنائس الحقيقى والبطل الشجاع والجبان الدنىء ، يكون لديهم فى كل فعل نظر مكافئ إلى سعادتهم ورفاهيتهم « (٢٤) . .

الأريحية إذن فى نظر البعض نفاق وصدقة مغشوشة ، فما رأى هيوم ؟ يرى هيوم أن « من يستنتج من الميل الظاهرى لهذا الرأى أن أولئك الذين لا يستطيعون أن يشعروا بالعواطف الحقيقية للأريحية أو لديهم أى اعتبار بالفضيلة الحقيقية ، سيجد نفسه غائبا مخطئا من الناحية العملية . فالأمانة والشرف لم تكونا مسألتين غريبتين على أبيقور والتابعه . . . « (٢٥) . ويذكر هيوم أن « الحيوانات لديها احساس بالشفقة كلاً تجاه نوعه ، فهل نفس عواطفها من استدلالات حب المصلحة ؟ أو اذا سلمنا بالأريحية المنزهة فى الأنواع الدنيا ، فعن طريق أى قاعدة من قواعد التماثل يمكننا أن نرفضها فى الأنواع العليا ؟ « (٢٦) . أن الأريحية عاطفة بشرية حقيقية ، واذا لم تكن كذلك « فما هى المصلحة التى تضمها الأم التى تفقد صحتها بالملازمة المستمرة لطفلها المريض وتضعف بعد ذلك وتموت من الحزن عندما تعفى من أسر هذه الملازمة بموته ؟ هل الاعتراف بالجميل ليس عاطفة للصدر الإنسانى أو هل

(23). Hume : Enquiries , P.. 295

(24) Ibid : p. 296

(25) Ibid : p. 296

(26) Ibid : p. 300

هو مجرد كلمة بدون معنى أو حقيقة واقعية ؟ ألا يكون لدينا رغبة لرفاهية صديقنا حتى على الرغم من أن الموت يمنعنا من كل مساهمة فيها ؟ أو ما الذى يعطينا بوجه عام أى مشاركة فيها سوى عاطفتنا أو اهتمامنا به ؟ أن هذه وغيرها أمثلة للأريحية العامة فى الطبيعة البشرية حيث لا تربطنا أى مصلحة واقعية بالموضوع «(٢٧) .

وبناء على هذا يرى هيوم أنه « لا شيء يمنح قيمة للمخلوق البشرى أكثر من عاطفة الأريحية بدرجة فائقة ، ويبدو أن جزءاً من قيمتها ينشأ من ميلها لترقية مصالح نوعنا البشرى ومنح السعادة للمجتمع البشرى »(٢٨) ، والفضائل الاجتماعية لا ننظر إليها فى رأى هيوم « بدون ميولها النافعة المقيدة ، ولا ننظر إليها على أنها غير مثمرة وباستمرار ننظر إلى سعادة البشرية ونظام المجتمع وانسجام الأسر على أنه نتيجة لسيطرتها على صدور الناس »(٢٩) . وبناء على هذا التقرير ينظر هيوم إلى مبدأ حب الذات مؤكداً على أنه يقدر « الإنسان الذى يتجه حب ذاته إلى أن يجعله مهتماً بالآخرين ويجعله نافعا مفيداً للمجتمع »(٣٠) . كما يكره « ذلك الذى لا ينظر إلى شيء وراء ما يشبعه وينفعه »(٣١) .

على أية حال يرى هيوم أن الأريحية والخيرية فضيلتان نافعتان بصورة جليلة لأولئك الذين يتأثرون بهما ، وهما خاصيتان ملائمتان ونافعتان للآخرين ، وهما النموذجان الأكثر وضوحاً للفضائل الطبيعية ، ويمكن تفسيرهما ببسر وسهولة عن طريق التعاطف . يقول هيوم مؤكداً

(27) Ibid : p. 300

(28) Ibid : p. 181

(29) Ibid : p. 182

(30) Ibid : p. 297

(31) Ibid : p. 297

على هذا « ان وجهة النظر الوحيدة التى تتلاقى فيها عواطفنا مع عواطف الآخرين هى عندما ننظر الى ميل أى عاطفة الى افادة أولئك الذين يرتبط بهم الشخص الذى يملكها أو إلحاق الضرر بهم . وعلى الرغم من أن هذه الافادة أو هذا الضرر قد يكون غالباً بعيداً عنا ، الا انه يكون أحياناً قريباً منا ويهمننا بدرجة قوية وذلك عن طريق التعاطف » (٣٢) . ويمكن استناداً الى هذا « تفسير المروءة والصدافّة والحماسة والشفقة والبرهان بالجميل والاخلاص وجميع تلك الخصائص التى تشكل طابع الخيرية والأريحية » (٣٣) . أنه عن طريق التعاطف يمكن النفاذ بحرارة الى عواطف الآخرين والشعور باللذة التى تنشأ منها ، وعن طريق التعاطف نستحسن سلوك الشخص ونحب شخصه أو نكرهه تبعاً لتأثيره على أولئك الذين يتعاملون معه ويرتبط بهم . يقول هيوم « عندما يفود الميل الطبيعي لمواطن الإنسان الى أن يكون الشخص مفيداً بداخل مجاله ، فاننا نستحسن سلوكه ونحب شخصه عن طريق التعاطف مع عواطف أولئك الذين يرتبطون معه » (٣٤) .

(ب) القدرات الطبيعية : natural abilities

يقصد هيوم بالقدرات الطبيعية الذكاء والحكم والفتنة . وقد يتساءل البعض : كيف ندرج القدرات الطبيعية تحت الفضائل ؟ وحقيقة لقد تنبه هيوم الى هذه المسألة المهمة فيقول « ليس هناك تمييز أكثر اعتياداً فى جميع أنساق الأخلاق من التمييز بين القدرات الطبيعية والفضائل الأخلاقية ، حيث توضع الأولى مع الهبات الجسمية ولا يفترض أن قيمه أخلاقية تلحق بها » (٣٥) . ويرى هيوم أن من يتأمل هذا التمييز بصورة دقيقة ، سيجد أن النزاع الذى يدور حوله هو فى صميمه نزاع لفظي

(32) Hume : A treatise, V. III, p 603

(34) Ibid : p. 602

(35) Ibid : p. 606

فقط . فكل من القدرات الطبيعية والفضائل الأخلاقية صفات عقلية وجميعها تنتج اللذة بصورة متكافئة وتميل بالطبع الى انتاج حب البشرية وتقديرها (٣٦) .

ويعرض هيوم حجج من يرى أن القدرات الطبيعية ليست فضائل والتي تتمثل في قولهم بأن عاطفة الاستحسان التي تنتجها هذه القدرات تختلف عن تلك العاطفة التي تلازم الفضائل الأخرى ، هذا الى جانب كونها عاطفة دنيا . ويرد هيوم على هذه الحجة بقوله « ولكن هذا في رأيي ليس سبباً كافياً لابعادها عن قائمة الفضائل ، فكل الفضائل حتى الاريحية والعدالة ... تثير عاطفة مختلفة أو شعوراً في الملاحظ ، فصفتا قيصر وصفات كاتو Cato كما يصورها Sallust . كلتاها فاضلتان بالمعنى الدقيق للكلمة ولكن بطريقة مختلفة ... الأولى تنتج الحب والثانية تنتج التقدير : الأولى محبوبة والأخرى توقع الرهبة في النفس ... وبصورة مماثلة قد يكون الاستحسان الذي يلزم القدرات الطبيعية مختلفاً الى حد ما عن الشعور الذي ينشأ من الفضائل الأخرى بدون أن يجعلها أنواعاً مختلفة تماماً ، وحقيقة قد نلاحظ أن القدرات الطبيعية لا تنتج جميعها نفس النوع من الاستحسان ، فالحس الجيد والعبقرية يسببان التقدير ، وتثير الفطنة والدعابة الحب » (٣٧) .

ومن ناحية ثانية يرى هؤلاء أن القدرات الطبيعية لا ارادية ولا يلزمها بالتالي قيمة لأنها لا تعتمد على الحرية والارادة الحرة . ويرد هيوم على هذه الحجة بقوله « أولاً ان كثيراً من تلك الصفات التي يدرجها جميع فلاسفة الأخلاق ، خاصة القدماء ، تحت الفضائل الأخلاقية تكون لا ارادية بصورة مكافئة وضرورية ... ومن هذه الطبيعة الثبات والجلد والشهامة وباختصار جميع الخصائص التي تشكل الانسان العظيم ..

(36) Ibid pp 606 — 607

(37) Ibid : pp 607 — 608

وثانياً اننى ارجب فى ان يقدم لى اى شخص سبباً لم لا تكون الفضيلة والمريلة لا اراديتين وايضاً الجمال والقبح . ان هذه التمييزات الاخلاقية تنشأ من التمييزات الطبيعية للألم واللذة وعندما نستقبل هذه المشاعر من الاعتبار العام لأية خاصية أو سلوك ، فاننا نعدده خيراً أو شراً . ومن ثم فاننى لا اعتقد ان شخصاً يمكنه ان يؤكد على ان اى خاصية لا يمكن مطلقاً ان تنتج اللذة أو الألم للشخص الذى يعتبرها على الرغم من انها تكون ارادية تماماً فى الشخص الذى يمتلكها . ومن ناحية ثالثة بالنسبة للارادة الحرة قد بينا انه ليس هناك مكان لها بالنسبة للأفعال والقول بأن ما هو ارادى هو حر ليس نتيجة دقيقة ، فافعالنا ارادية بصورة اكبر من احكامنا ولكن ليس لدينا حرية اكبر فى احدها عن الآخر» (٣٨) .

وعلى أية حال ما يقرره هيوم هو ان من يتأمل التمييز بين الفضائل والقدرات الطبيعية بصورة دقيقة سيجد ان النزاع الذى يدور حوله انها هو فى جوهره وفى صميمه نزاع لفظى فقط ، فكل من الفضائل والقدرات الطبيعية صفات عقلية وجميعها تميل الى انتاج حب البشرية وتقديرها . ان القدرات الطبيعية نافعة للشخص الذى يمتلكها ومن المحال تنفيذ اى تصميم بنجاح اذا لم ترشدنا الفطنة والتعقل . ان الناس يفوقون الحيوانات الاعجمية بالعقل وجميع أعمال الفن ترجع الى العقل البشرى ان القدرات الطبيعية فضائل ويمكن تقييمها لأنها نافعة للشخص الذى يملكها » فالفطنة والفصاحة يمكن تقييمهما لأنها ملائمتان بصورة مباشرة للآخرين ومن ناحية أخرى ان الدعابة الجيدة محبوبة ويمكن تقديرها وتقييمها لأنها ملائمة للشخص ذاته بصورة مباشرة ان هذه الخصائص لأنها ملائمة تولد بصورة طبيعية الحب والتقدير وينطبق عليها جميع صفات الفضائل» (٣٩) .

(38) Ibid : 608 — 609

(39) Ibid : p. 611

الفصل الرابع

هيوم فى ضوء الاخلاق الحديثة والمعاصرة

الفصل الرابع

هيوم فى ضوء الأخلاق الحديثة والمعاصرة

يقول أحد المهتمين بفلسفة هيوم « اننى اعتقد أن هيوم الاسكتلندى من اعظم الفلاسفة الانجليز ، وواحد من اعظم الفلاسفة » (١) .
ويقول آير « ان هيوم ، على حد علمى ، أعظم جميع الفلاسفة الانجليز » (٢) . وحقيقة لقد كان لهيوم اسهاماته فى مجالات ونواح شتى : فى مجال المعرفة والأخلاق والسياسة والدين والتاريخ .

والمسألة التى نريد التأكيد عليها هنا هى ان آراء هذا الفيلسوف الأخلاقية تحتل مكانة - لا يمكن لأحد أن يتجاهلها - فى الفكر الفلسفى الحديث والمعاصر ، فمن ينظر نظرة فاحصة مدققة يجد أن بعض الفلاسفة الذين جاءوا بعده يناصرون كثيراً من آرائه الأخلاقية ، ويجد أيضاً بعضاً منهم يعارضها . وهذه المعارضة هى - فى اعتقادنا - دليل على أهميتها وفعاليتها . ويمكن بيان ما نود التأكيد عليه من زاويتين :

أولاً - الأخلاق والعاطفة :

يتفق آدم سميث Smith, A مع هيوم فى النظر الى الأخلاق على أنها مسألة للعاطفة حتى انه يسمى عملاً من أعماله « نظرية العواطف الأخلاقية » *The theory of moral sentiments* ، ويتفق معه فى تعقيب العواطف الأخلاقية الى أصل فى التعاطف الذى ينظر اليه على انه ميل غريزى لمشاركة مشاعر الآخرين ، « فالقول بأننا غالباً ما نستمد

(1) Harrison, J; Hume's moral epistemology, p. 125

(2) Ayer, A. : Hume, Oxford uni, press, 1980 p 1

الحزن من حزن الآخرين ، مسألة واقعية واضحة لدرجة أنها لا تتطلب أمثلة للبرهنة عليها ، لأن هذه العاطفة ، مثل جميع العواطف الأصلية للطبيعة البشرية ، ليست مقتصرة مطلقاً على الفضلاء ، على الرغم من أنهم قد يشعرون بها بحساسية شديدة « (٣) ، » وعندما نرى سوطاً موجهاً ويكاد أن يقع على قدم شخص آخر أو على ذراعه ، فأننا بصورة طبيعية نسحب قدمنا أو ذراعنا ، وعندما يقع على قدمنا أو ذراعنا فأننا نشعر به بدرجة ما ونشعر بأذى يماثل شعور الشخص الذي يعاني « (٤) » .

وبمضى سميث في التأكيد على التعاطف فيقرر أننا « نتعاطف حتى مع الموتى » ، ويقرر أيضاً « أنه لا شيء يسرنا أكثر من أن نلاحظ في الآخرين شعور الزميل بكل العواطف التي نملكها نحن » (٥) . وبناء على هذا يذهب سدجويك الى التأكيد على الاتفاق بين هيوم وسميث فيقول « آدم سميث مثل هيوم يعتبر التعاطف العنصر الأقصى الذي نحلل اليه العواطف الأخلاقية ، ويقر أنه ليس هناك أساس لافتراض « حاسة خلقية » معينة ، ولا ينازع في أهمية ما أكد عليه هيوم وهو أن اللذة التعاطفية تكون في الآثار السعيدة للفضيلة » (٦) .

وإذا كان هناك عدم اتفاق بين هيوم وسميث فإن هذا يكون بالأحرى خاصاً بالطريقة المفصلة التي يمهّد التعاطف بها الطريق لهذه النتائج ، فبينما يؤكد هيوم على تعاطفنا مع الناس بوجه عام ومع المجتمع وقيم استحساننا للفضائل الاجتماعية على معرفتنا لفائدة نسق السلوك

(3) Smith, A; The theory of moral sentiments , edited by :

Raphael, D,D, & Magfif, A., oxford, 1976 p 9

(4) Ibid : p 10

(5). Ibid : p 13

(6) Sidgwick, H. : Outlines of the history of ethics, p 213

الذى يتمسك به الناس بوجه عام ، نجد أن سميث يؤكد على تعاطفنا مع شخص أو مع اشخاص ، ونجده يرى أحياناً أن هناك ميلاً مقابلاً للشخص إلى تلطيف عواطفه لكي تنفق مع عواطف الملاحظين ، وينتج عن هاتين العمليتين من عمليات التعاطف نوعين من الفضيلة : الفضائل الرقيقة المحبوبة وتقوم على تعاطف الملاحظين مع الأشخاص الذين يهتمونهم ، والفضائل العظيمة المروعة أو فضائل الإنكار الذاتى وتقوم على تعاطف الأشخاص الذين يتحدثون معاً مع الملاحظين (٧) .

ويؤكد سميث على عدم وجود حس أخلاقى خاص وعلى عدم وجود ملكة مستقلة للحكم الأخلاقى ؛ فنحن نطبق العواطف على سلوكنا ونفحص سلوكنا بنفس الطريقة التى نتصور أن أى ملاحظ متحيز يفحصه . ولكننا - بالطبع - غالباً ما نفشل فى الحكم على سلوكنا بصورة متحيزة ، قبل أن نفعل ، ولكننا بعد ذلك نستطيع بسهولة أن نؤخذ أنفسنا بالانسيان المثالى وننظر إلى سلوكنا وموقفنا بالعيون الحادة للملاحظ غير المتحيز . على أية حال إن وجود حس أخلاقى خاص يؤدي - فى رأى سميث - إلى التحيز ؛ بمعنى أن هذا الحكم الخاص سيحكم بدقة على عواطفنا بصورة تفوق حكمه على عواطف الآخرين .

مجل القول إن ما نريد التأكيد عليه هو أن سميث يتفق مع هيوم فى عدم افتراض « حاسة خلقية » خاصة أو ملكة أخلاقية خاصة ، فظواهر الحكم الأخلاقى يمكن تفسيرها عن طريق العمليات المركبة للتعاطف .

وإذا كان هيوم يركز على العواطف فى مذهبه الأخلاقى وينظر إلى العقل على أنه « عبد » لها ، فإننا نجد « توماس ريد » (٨)

(7) See : smith , A. : The theory of moral sentiments p 23

(٨) توماس ريد (١٧١٠ - ١٧٩٦) فيلسوف اسكتلندى ، اشتهر بأنه واضع فلسفة الإدراك الفطرى الاسكتلندية ، ولد فى

Thomas Reid لا يوافق . ويظهر هذا جلياً من قوله « ان هيوم يعطى اسم العاطفة لكل مبدأ من مبادئ الفعل فى العقل الانسانى ، ونتيجة لهذا فانه يثبت ان كل انسان تقوده ويجب ان تقوده عواطفه وان استخدام العقل يجب ان يكون تابعاً « للعواطف » (٨) .

ويرى ريد ان نتيجة هيوم ليست شيئاً سوى انها تحصيل حاصل ينشأ من التعريفات التعسفية « للعاطفة » و « للعقل » ؛ فعندما يقول « ان الناس ينبغي ان تحكمهم عواطفهم فقط ، وان استخدام العقل يجب ان يكون تابعاً للعواطف ، فان هذا يبدو من أول وهلة تبايناً تعافه الأخلاق الجيدة ويعافه الحس المشترك ولكنه ، مثل التباينات الأخرى ، عندما يفسر طبقاً لمعناه ، فانه لا يكون شيئاً سوى سوء استخدام الكلمات » ، لأننا « اذا اعطينا اسم العاطفة لكل مبدأ من مبادئ الفعل واعطينا اسم العقل فقط لقوة تمييز ملازمة وسائل لغايات ، فانه يكون صحيحاً ان نستخدم العقل لأن يكون تابعاً للعواطف » (٩) . ويقرر ريد اعتماداً على ما يؤكد الحس المشترك والحياة اليومية ان « البشرية ، فى جميع العصور ، تصورت جزأين فى التكوين البشرى لهما تأثير على افعالنا الارادية ، نسميهما بالالفاظ العامة : العاطفة والعقل ، وسنجد فى جميع اللغات أسماء متكافئة ، والجزء الذى نسميه العقل يعمل

فى أبردين وتعلم بجامعتها ، وكان استاذاً بجامعة جلاسجو . وأهم مؤلفاته « بحث فى العقل البشرى وفقاً لمبادئ الادراك الفطرى » و « مقالات فى قوى الامسان الفكرية » . وتقوم فلسفته على نقد ما أسماه بنظرية الأفكار عند هيوم وباركلى (راجع : د . عبد المنعم الحفنى ، الموسوعة الفلسفية ، ص ٢٢٠)

(8) Quoted From : Raphael, D, : The moral sense , pp. 160

— 161

(9) Ibid : p. 161

بطريقة هادئة وغير متحيزة ، طريقة تشبه الحكم أو العقل ، حتى أن أولئك الذين يطلقون عليه هذا الاسم يحاولون توضيح امتلاكه باستمرار هذا الاسم ، لأنه يشبه العقل . وتجذب العواطف من ناحية أخرى الانتمسان عن طريق نوع من القوة « (١٠) » .

ويقرر ريد أن كل فعل انساني متعمد يجب أن نقوم به اما بوصفه وسيلة لغاية أو بوصفه غاية في ذاته ، والعقل عنده هو الذى يحدد لنا الوسائل الملائمة للغايات التى نرغبها ونسعى الى تحقيقها ، وبناء على هذا يوجه اللوم الى هيوم الذى اعتقد - فى رأيه - أن العواطف - لا العقل - هى التى تحدد لنا الوسائل الملائمة للغايات . يقول ريد مؤكداً على هذا « انه جزء من وظيفة العقل أن يحدد ما هى الوسائل الملائمة لغاية نرغبها ولا أحد يشك فى هذا مطلقاً . ولكن بعض الفلاسفة ، خاصة هيوم ، يعتقدون أنه ليس جزءاً من وظيفة العقل أن يحدد الغايات التى يجب أن نسعى اليها . . . وما يعتقد ليس وظيفة العقل ، ولكنه وظيفة الذوق أو الشعور » (١١) . أن ما يذهب اليه هيوم يؤدي - فى رأى ريد - الى أن العقل لا يكون هو مبدأ الفعل ، إذ أن وظيفته يمكن أن تكون فحسب خدمة مبادئ الفعل عن طريق اكتشاف وسائل اشباعها ، وهكذا يصبح خادماً للعواطف وينبغى أن يكون هكذا .

ويحاول ريد أن يبين أنه من بين الغايات المتنوعة للأفعال الانسانية يوجد بعض منها لا نستطيع أن نكون عنها بدون العقل تصوراً ، وأن النظر اليها لا يكون فحسب مبدأ للفعل ولكنه مبدأ مرشد وموجه تخضع له جميع مبادئنا الحيوانية ، ويجب أن تخضع له ، ويطلق ريد على هذه الغايات « مبادئ عقلية لأنها لا توجد الا فى موجودات مزودة بالعقل ولأن الفعل من هذه المبادئ هو ما نعينه باستمرار الفعل وفق العقل » (١٢) . ومن هذه المبادئ أو الغايات الفطنة Prudence

(10) Ibid : p. 161

(11) Ibid : pp 161 — 162

(12) Ibid : p. 162

ويعتقد ريد أننا نستطيع الوصول الى تصور للفطنة عن طريق العقل ، ويعتقد أن الحيوانات لا تملكها . ولا تتضمن هذه الغاية الرغبة فحسب ، ولكن تتضمن أيضاً اعتباراً للخبرة الماضية والنتائج المستقبلية المحتملة ، ومن هذه العملية المركبة التي تتضمن الرغبة والعقل نستطيع أن نكون تصوراً عن الخير بوجه عام . فالاعتقاد فى شئ أنه خير يكون مرتبطاً بصورة ضرورية بالرغبة فيه ، ومن ثم فإنه « من التناقض أن نفترض أن موجدداً يكون لديه فكرة الخير بدون أن يرغبه أو يكون لديه فكرة الشر بدون كراهيته » (١٣) .

ويرى ريد أن اللغة العامة تميز بين العقل والعواطف « فالعقل لا يعمل بطريقة هادئة وباردة ، ولكنه يتضمن حكماً وأقياً فى جميع عملياته . والعواطف رغبات عمياء بدون أى حكم أو اعتبار سواء أكانت خيرة بوجه عام أو شريفة » (١٤) . ويعكس الاستخدام العام هذه الوقائع . ويسمى هيوم - من وجهة نظر ريد - استخدام كلمات اللغة العادية ، فهو يضع « تحت العواطف هذا المبدأ الذى يسمى باستمرار العقل ولا يسمى مطلقاً فى أى لغة العاطفة » ، ويبعد عن معنى كلمة « العقل » معنى البراعة ، « فالحكم على ما هو صادق أو ما هو كاذب بوجهات نظر تأملية هو وظيفة العقل التأملية ، والحكم على ما هو خير بالنسبة لنا وما هو شر هو وظيفة العقل العملى » (١٥) .

وإذا كان ريد لا ينازع فى استخدام كلمات مثل « حاسة خلقية » و « عاطفة » إلا أننا نجد خلافاً واضحاً بينه وبين هيوم فى استخدام هذه الكلمات ؛ فبينما يستمد هيوم التمييزات الأخلاقية من الحاسة الخلقية والعاطفة ، نجد ريد يختلف معه فى تحديد معنى كلمة « حاسة » ،

(13) Ibid : p 162

(14) Ibid : p 161

(15) Ibid : pp . 163 — 164

اذ يقرر ريد أن كل قوة نعطيها اسم حاسة تكون قوة حكم على موضوعات هذه الحاسة ، ومن ثم فإن الحاسة الخلقية هي قوة الحكم فى الأخلاق وهذا يعنى أنها لم تعد قوة الشعور فحسب. كما كان الحال عند هيوم (١٦) .

مجل القول أن ما نريد التأكيد عليه هو أنه اذا كان هيوم يعطى أهمية للعاطفة فى مذهبه الأخلاقى تفوق - فى الحقيقة - أهمية العقل ، فإن توماس ريد يذهب عكس هذا مؤكداً على أن العقل يفوق العاطفة ، فهو الذى يحدد لنا الغايات التى يجب أن نسمى إليها .

ثانياً - لغة الأخلاق :

إذا كان الاهتمام بنظرية المعرفة يعد من أهم سمات الفترة التى قلم فيها هيوم بإسهامات للفكر الفلسفى ، فإن الاهتمام باللغة يعد من السمات المهمة للفلسفة المعاصرة . ولكن يمكن القول بأن هيوم كان منتبهاً الى مسألة اللغة خاصة فى مناقشاته للموضوعات الأخلاقية ، ويمكن أن نقرر - بدون مبالغة - أن آراء هيوم فى هذه المسألة يمكن مقارنتها بآراء فلاسفة معاصرين أمثال ستيفنسون (*) Stevenson, c. L وهير (*) Hare ، وقد تبدو هذه المقارنة ملائمة وذلك لأن هذين

(16) Ibid : p 179

(*) ستيفنسون : (١٩٠٨ - ؟) فيلسوف أمريكى وأستاذ بجامعة ميتشجان . أهم كتبه « الأخلاق واللغة » الذى يقدم فيه شرحاً مفصلاً للنظرية الانفعالية عن معنى الحدود الأخلاقية . (راجع : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الانجليزية : فؤاد كامل وآخرون ، مراجعة د. زكى نجيب ، ص ١٨٥) .

(*) هير : (١٩١٩ - ؟) فيلسوف انجليزى ، زميل بكلية باليول بجامعة أكسفورد ، وخير ما يعرف عنه أنه فيلسوف أخلاقى . من أهم كتبه « لغة الأخلاق » . (راجع : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن العربية : فؤاد كامل وآخرون ، ص ٤٠١ - ٤٠٢) .

الفيلسوفين لم يزعموا فحسب أن هيوم لم يوجه كلامه الى المسائل التى اهتمت بها ولكن لأنه ناصر آراء مشابهة فى بعض النواحي لأرائهما . يقول ستيفنسون « أن هيوم من بين جميع الفلاسفة التقليديين الذى سأل بوضوح الأسئلة التى تهمننا هنا وتوصل تقريبا الى نتيجة يمكن أن يقبلها الكاتب المعاصر » (١٧) . ويضع هير هيرن مع أرسطو وكانط باعتبارهما واحداً من الكتاب العظماء فى الأخلاق (١٨) .

وحقيقة عندما نوجه أنظارنا الى كتابات هيوم الأخلاقية ، فأننا نندهش لأن نلاحظ أن آراءه كانت معاصرة الى حد بعيد ، فعلى سبيل المثال كان هيوم واعياً بالتمييز بين تحليل ما يحدث عندما يستخدم الناس اللغة الأخلاقية من ناحية وتقديم توصيات من ناحية أخرى ، وفضلاً عن هذا فإنه يشرع فى القيام بالأمر الأول ويهتم به أكثر من الأمر الثانى ، ففي كتابه « مبحث فى مبادئ الأخلاق » وجد نفسه يمتدح فضيلتى الشهامة والأريحية ، حيث يقول « ولكنى أغفلت أن مهمتى الحالية ليست أن أوصى بالشهامة والأريحية ... فموضوعنا هنا هو الجزء التأملى أكثر من الجزء العملى من الأخلاق » (١٩) ، ولقد أشار هيوم من قبل فى مقدمة كتابه « رسالة فى الطبيعة البشرية » الى أن هدفه هو أن يشرح مبادئ الطبيعة البشرية أكثر من أن يهتم بالتفسير الموجه لما يفعله الناس .

وتبدو معاصرة آراء هيوم أيضاً فى وعيه بوجود نزاعات لفظية ، ونجد هذا واضحاً فى الجزء الذى عرضه لنا فى كتابه « مبحث فى مبادئ الأخلاق » تحت عنوان « عن بعض النزاعات اللفظية »
of some verbal disputes
والمسألة التى يهتم بها

(17) Stevenson , C. L : *Ethics and language* , New Haven, p. 373

(18) Hare , R M : *The language of morals*, New york , p. 45

(19) Hume : *enquiries Concerning human understanding and concerning the principles of morals* , pp 177 — 168

هنا هي اماكن التمييز بين « الفضائل » و « المواهب » أو بين « الرزائل » و « النقائص » defects . ونحب أن نلفت النظر إلى أن اهتمام هيوم باللغة لم يكن مقتصرًا على ما كتبه في كتابه المشار إليه آنفًا ، فهذا الاهتمام أمر واضح في نواحي محورية من نظريته الأخلاقية ، فعلى سبيل المثال احساسه بالمعنى العاطفي أو القيمي evaluative ظاهر في منهجه الأساسي الذي يصفه قائلا « أننا سنجلل تركيب الصفات العقلية التي تكون ما نسميه في الحياة العامة ، بالقيمة الشخصية : أننا سننظر إلى كل صفة من صفات العقل التي تجعل الإنسان موضوعاً إما للتقدير والحب أو موضوعاً للكراهية والازدراء ، فكل عادة أو عاطفة أو ملكة إذا نسبت إلى أي شخص ، تقضين المدح أو اللوم وتدخل في مدح شخصيته وسلوكه أن طبيعة اللغة ترشدنا غالباً في تكوين حكم عن هذه الطبيعة ، ولما كان كل لسان يملك مجموعة من كلمات تؤخذ بمعنى جيد ومجموعة أخرى لا تؤخذ بمعنى جيد ، فإن معرفة اللغة تكفي ، بدون أي برهان ، لأن ترشدنا في جمع وترتيب صفات الناس محل التقدير أو اللوم » (٢٠) .

ويستخدم هيوم المعنى القيمي لألفاظ مثل « عادل » و « أناني » و « كسول » و « وغير أمين » . . . الخ ، لكي يضع قوائم لسمات مرغوبة وغير مرغوبة ، ويحاول بالتالي أن يكتشف الصفات المشتركة لجميع السمات التي تصفها هذه المصطلحات بمعنى قيمي . وتتألف الصفات المشتركة العامة من كونها مفيدة أو ملائمة للشخص أو للآخرين ، ومن ثم فإن نتيجة هيوم بالنسبة للمبادئ العامة للأخلاق هي أن « القيمة الشخصية تكمن في امتلاك صفات عقلية مفيدة أو ملائمة للشخص نفسه أو للآخرين » (٢١) . أن العملية الكلية لاكتشاف المبادئ العامة للأخلاق تبدأ بممارسة لغوية ، أي بوضع قائمة لصفات تحمل أسماءها

(20) Ibid : pp. 173 — 174

(21) Ibid : p. 188

معنى مفضلاً قيمياً . وما يذكره هيوم يفترض أننا يمكن أن نقبل منهجاً استقرائياً للوصول إلى المبادئ العامة للأخلاق ، يبدأ هذا المنهج بعمل قائمة لسمات مرغوب فيها على أساس أن الفاظاً تصفها وتحمل هذه الألفاظ معنى مفضلاً قيمياً .

وهناك جانب آخر من آراء هيوم يشير إلى اللغة وهو أنه يزعم أننا عندما نصنع أحكاماً أخلاقية ، فإن جميع الأشخاص يتفقون على ما يحقق رفاهية الجنس البشري . ويقدم لنا هيوم ثلاثة أدلة لتدعيم زعمه ، يقوم واحد منها بصورة مباشرة على اعتبارات لغوية . يقوم أول هذه الأدلة على مقدمات مؤداها أنه جزء جوهري من الطبيعة البشرية أن تعاطف مع الآخرين . يقول هيوم « إذا نظرنا إلى مبادئ البشرية ، كما تبدو للخبرة اليومية والملاحظة ، فإننا يجب أن نستنتج بصورة قبلية أنه من المحال لخلق بوصفه إنساناً ألا يهتم بصورة كلية بسعادة أقرانه أو تعاستهم ، ومن المحال ألا يقر بأن ما يحقق سعادتهم يكون خيراً وما يعيل إلى تحقيق تعاستهم يكون شراً بدون أي نظر إلى اعتبار أبعد » (٢٢) .

أما الدليل الثاني الذي يقدمه هيوم فهو أن المقوم المشترك لجميع الفضائل هو أنها تحقق بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة السعادة البشرية إما للشخص نفسه أو للآخرين ، ومن ثم فإن القول بأن الموجودات البشرية تتفق على سمات السلوك الذي يحقق رفاهية النوع البشري افتراض يمكن التحقق منه بصورة تجريبية . يقول هيوم « هل يمكن الشك في إذا ما كان هناك أي مبدأ في طبيعتنا مثل الانسانية أو الاهتمام بالآخرين ... يتفق عليه بصورة كبيرة » (٢٣) .

أما الدليل الثالث الذي يقدمه هيوم وهو الذي يهملنا عندما نركز.

(22) Ibid : p. 230

(23) Ibid : p. 231

على آرائه الخاصة باللغة الأخلاقية فيشير الى أن كلا من الفكر الثابت للفرد نفسه والتواصل مع الآخرين يتطلبان أن اللغة الأخلاقية يجب أن تستخدم لتعكس وجهة نظر عامة تتضمن اهتماما بالرفاهية العامة . يقول هيوم مؤكداً على ما نقوله « أنه من الضروري ، في أحكامنا الهادئة وحديثنا اللذين يخصان سلوك الناس ، أن نهمل جميع الاختلافات ونجعل عواطفنا أكثر عمومية وأكثر اجتماعية ، وإلى جانب هذا فإننا نجد أنفسنا غالباً ما نغير موقفنا في هذا الخصوص ، فنحن في كل يوم نقابل أشخاصاً في موقف مختلف عنا ... ومن ثم فإن تبادل العواطف في المجتمع وفي الحديث ، يجعلنا نكون معياراً عاماً ثابتاً نستحسن بواسطته أن لا نستحسن شخصيات وسلوك . وعلى الرغم من أن القلب لا يشارك تماماً في هذه الأفكار العامة ... فإن هذه الاختلافات الأخلاقية مع هذا لها تأثير معقول ، ولأنها كافية ، على الأقل للحديث ، فإنها تخدم جميع أغراضنا في الشركة وفي منصة الخطابة وفي المسرح وفي المدارس » (٢٤) . والرأي الذي يذكره هيوم ، أعنى أن الفكر والتواصل يتطلبان أن تعكس الأحكام الأخلاقية وجهة نظر عامة ، لا يجده فحسب في كتابه « مبحث ... » ، ولكننا نجده أيضاً في كتابه « رسالة ... » ، حيث يذكر هيوم أن « جميع عواطف اللوم أو المدح متغيرة بوجه عام ... ولكن لا ننظر الى هذه بالتنوعات في قراراتنا العامة ... وتعلمنا الخبرة في الحال منهج تصحيح عواطفنا ، أو على الأقل ، منهج تصحيح لغتنا ، حيث أن العواطف أكثر عناداً وأكثر ثباتاً ... وهى هذه التصحيحات عامة بالنسبة لجميع الحواس . وحقيقة أننا لا نستطيع أن نستخدم لغتنا أو ننقل عواطفنا الى شخص آخر إذا لم نصحح المظاهر اللحظية للأشياء ونتغاضى عن موقفنا الحال » (*) . ويستنتج هيوم بالتالى أنه حتى إذا لم يمكن تصحيح عواطفنا لتعكس وجهة نظر عامة ، فإن صياغتنا اللغوية للأحكام الأخلاقية

(24) Hume : Enquiries, p 229

(*) Hume : A treatise p. 582

يجب أن تعكس مع هذا وجهة النظر هذه والا فيصبح الفكر والتواصل بين الذوات فى المسائل الأخلاقية أمراً محالاً ..

وهذا الدليل اللغوى الذى يستخدمه هيوم ليبين أن الناس ينبغى عليهم استحسان ما يحقق الرفاهية العامة للمجتمع ، يستخدمه أيضاً للبرهنة على وجهة النظر هذه أعنى أن الأحكام الأخلاقية ينبغى أن تعكس وجهة نظر عامة . ونحن نعتقد أن هيوم يود التأكيد على أنه حتى إذا لم يشعر الناس بأى تعاطف مع الأشخاص الآخرين وحتى إذا لم يكن هناك دليل تجريبي يؤيد أن الناس يستحسنون ما يحقق السعادة البشرية ، فإنه من الضروري ، أن تعكس أحكامنا الأخلاقية اهتماماً مشتركاً أكثر من أن تعكس وجهة نظر شخصية ، وإذا لم تعكس لغتنا وجهة نظر عامة ، فإننا نجد أنفسنا غير قادرين على التحدث مع الآخرين فى المسائل الأخلاقية .

حقاً أن أهم ما يميز تحليل هيوم للغة الأخلاقية هو تأكيده على أن هذه اللغة تعكس اهتماماً مشتركاً أكثر من أن تعكس وجهة نظر شخصية . وفى هذه المسألة يختلف هيوم عن الفيلسوف الأمريكى ستيفنسون . فهذا الفيلسوف يأخذ التعبير « س يكون خيراً » لأن يكون مرادفاً للتعبير « التى استحسن » (٢٥) ، ومصطلح « يستحسن » يفترض جهداً من جانب المتحدث لكى يبلغ وجهة نظر واسعة عن وجهة نظره الخاصة بمصالحه الشخصية ، وهذا هو أحد الأسباب التى تبين أن تحليل ستيفنسون يبدو أكثر معقولية وقبولاً فى كتابه « الاخلاق واللغة » عن افتراضه السابق وهو أن « س يكون خيراً » يعنى « أننى أحب س » . وعلى أية حال أن ستيفنسون نفسه لا يبدو أنه يقدر الحقيقة التى تقول أن لفظ « يستحسن » يفترض الى حد ما وجهة نظر منزهة أكثر من أن يفترض وجهة نظر شخصية . أنه يدرك أن لفظ « يستحسن » قد يستخدم

(25) Stevenson, C L : Ethics and Language New Haven,

1944 , pp 21 — 22

أحياناً ليشير الى ما يسميه اتجاهاً أخلاقياً خاصاً ولكنه لا يربط هذا الاتجاه بعدم التحيز . انه يفترض فضلاً عن هذا أن اتجاهاً أخلاقياً خاصاً يختلف عن الاتجاهات الأخرى في كونه أكثر قوة وحدة أو نفي كونه اتجاهاً موجهاً نحو اتجاهات أخرى . ويوضح هيوم من ناحية أخرى أن العاطفة الأخلاقية تختلف عن أنواع أخرى من العواطف بفضل اشارتها الى وجهة نظر منزهة ، يقول هيوم مؤكداً على هذا « أنه فقط عندما ينظر الى سلوك بوجه عام ، بدون إشارة الى مصلحتنا الخاصة ، فإنه يسبب هذا الشعور أو هذه العاطفة عندما نصفه بأنه خير أو شر من الناحية الأخلاقية » (٢٦) .

ان الأحكام الأخلاقية لدى هيوم تعكس وجهة نظر عامة منزهة حتى اذا لم نستطع ان نجعل عواطفنا الفعلية تعكس وجهة النظر هذه . يقول هيوم مبيناً هذه المسألة « عندما يسمى انسان انساناً آخر عدوه ، منافسه ، خصمه ، فإنه يدرك أنه يتحدث لغة حب الذات ويدرك أنه يعبر عن عواطف خاصة به تنشأ من ظروفه الخاصة وموقفه الخاص ، ولكنه عندما يمنح انساناً القاباً مثل « خير » أو « مكروه » أو « فاسد » ، فإنه يتحدث بالتالى لغة أخرى ويعبر عن عواطف يتوقع فيها أن كل المستمعين يتفقون معه . انه يجب أن يتخلى بالتالى عن موقفه الخاص ويجب أن يختار وجهة نظر يشترك فيها مع الآخرين » (٢٧) . وإذا كانت الأحكام الأخلاقية أو أن شئنا نقل اللغة الأخلاقية تعبر عن وجهة نظر شخصية كما يرى ستيفنسون ، فأننا نحتاج بالتالى الى تطوير الفاظ جديدة لتستخدم عندما يتم التعبير عن وجهة نظر عامة .

ان اخفاق ستيفنسون في أن يرى أن اللغة الأخلاقية تشير الى وجهة عامة منزهة هو الذى أدى الى اخفاقه في تفسير نظرية هيوم .

(26) Hume : A treatise , p. 472

(27) Hume : Enquiries p. 272

انه يرى أن عواطف الملاحظين تكون بالنسبة لهيوم اشارات موثوق بها عن الفضيلة والبرزيلة ، ولكنه فشل في أن يلاحظ أن فكرة الاستحسان تشير عند هيوم الى وجهة نظر مميزة . يقول ستيفنسون « س فضيلة » لها نفس المعنى مثل « س موضوع استحسان كل شخص تقريباً لديه معلومات فعلية كاملة وواضحة عن س » (٢٨) . ولكن لماذا يضع ستيفنسون، لفظ « تقريباً » بينما جملة هيوم تقول « كل شخص » ؟ ويبدو أن جملة ستيفنسون تعكس افتراضه أن الملاحظين يعتمدون كلية على مشاعرهم الشخصية المؤقتة أكثر من محاولتهم صنع احكام تعكس وجهة نظر عامة . وعندما يحاول الملاحظون أن يعكسوا وجهة نظر عامة في احكامهم ، فان أى اختلافات في احكامهم ستعكس بالضرورة ما يسميه ستيفنسون عدم الاتفاق في الاعتقاد لأن اتجاهات جميع الملاحظين تعكس نفس وجهة النظر العامة المنزهة . ان هذا الفيلسوف يعنى وجهة نظر هيوم والتي مؤداها ان هناك اتفاقاً في الاتجاه بين جميع الأشخاص ولكنه يعالجها على أنها افتراض غير مضمون (٢٩) ، أكثر من كونها نتيجة ضرورية للحقيقة القائلة ان اللغة الأخلاقية تعكس وجهة نظر عامة . واخفاق ستيفنسون في فهم وجهة نظر هيوم ، اعنى ان اللغة الأخلاقية تعبر عن وجهة نظر عامة ، يظهر أيضاً في ملاحظاته على رأى هيوم ، يقول « ان طريقة هيوم الخاصة بتمريف الألفاظ الأخلاقية تجعل عبارة أهذه « أى شئ يكون خيراً إذا استحسنه أغلبية الناس » عبارة تحطيلية . . . انها تستبعد أى احساس بالخير يتعارض فيه اتجاه شخص ما مع أغلبية اتجاهات الناس » (٣٠) .

وإذا كان هناك خلاف بين هيوم وستيفنسون على هذه القضية : ما هى وجهة النظر التي تعبر عنها اللغة الأخلاقية ؟ فاننا نجد خلافاً

(28) Stevenson : Ethics and language, p. 274

(29) Ibid : p 275

(30) Ibid : p. 276

بين هيوم وهير يكمن فى مسألة العلاقة بين جمل الواقع (الجمل التى تعبر عما هو كائن) واحكام القيمة (الجمل التى تعبر عما ينبغى أن يكون) . وقبل أن نمضى فى بيان هذه المسألة التى لها أهميتها عند كثير من فلاسفة الأخلاق ، نود الإشارة الى أن هير يرى أن هيوم يعد من الأوائل الذين لاحظوا هذه الفجوة ، أعنى الفجوة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، ويصف هذه الفجوة بأنها « قانون هيوم » .

على أية حال إذا رجعنا الى « رسالة فى الطبيعة البشرية » لوجدنا هيوم يشير الى هذه المشكلة (الفجوة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون) فى قوله « فى كل مذهب من مذاهب الأخلاق قابلته حتى الآن ، لاحظت أن المؤلف ينتقل أحيانا بالطريقة العادية للبرهان ويثبت وجود الله أو يقوم بملاحظات تخص مسائل بشرية ، وفجأة عندما أجد أنه بدلا من الروابط العادية للقضايا « يكون » (is) و « لا يكون » is not لا أقابل أى قضية لا ترتبط بما ينبغى أو بما لا ينبغى . وهذا التغيير امر لا يمكن ادراكه . . . ولأن ما ينبغى أو ما لا ينبغى يعبر عن علاقة جديدة أو تأكيد جديد ، فإنه من الضرورى ملاحظته وتفسيره ، ويجب فى الوقت نفسه تقديم سبب لما يبدو غير ممكن ادراكه وسبب لكيف أن هذه العلاقة الجديدة يمكن أن تكون استدلالا من علاقات أخرى مختلفة تماما عنها . ولكن لأن المؤلفين لا يستخدمون بصورة عامة هذه الحيلة ، فأننى افترض التوصية بها للقراء وأنتى موقن أن هذا الانتباه الضئيل سيهدم جميع مذاهب الأخلاق الدارجة ، ودعنا نرى تمييز الرزيلة والفضيلة لا يركز على علاقات الموضوعات فحسب ولا يدرك بواسطة العقل » (٣١) .

والتفسير التقليدى لهذه الفقرة المهمة هى أن هيوم ينكر الاستدلال على النتائج الخاصة « بما ينبغى أن يكون » من مقدمات خاصة بما هو « كائن » . ويقبل هير هذا التفسير (٣٢) . ولكن خصوم التفسير

(31) Hume : Atreatise - pp . 469 — 470

(32) Hare : The language of morals p 29

التقليدى يرون أن هيوم يرى أن هذا الانتقال ممكن وذلك عن طريق
 العاطفة لا عن طريق العقل ، ويستندون، فى رأيهم هذا على نص من
 نصوص هيوم يقول فيه « ولكن هل يمكن أن تكون هناك صعوبة فى
 البرهنة على أن الرزيلة والفضيلة ليستا مسألتين من مسائل الواقع يمكن
 أن نستدل على وجودهما عن طريق العقل ؟ خذ أى فعل شرير : القتل
 المتمدد على سبيل المثال ، وافحصه من جميع الوجوه وانظر اذا كنت
 تستطيع أن تجد مسألة من مسائل الواقع أو وجوداً فعلياً يمكن أن تسميه
 رزيلة ، وبأى طريقة تأخذه تجد فقط عواطف معينة ، تجد دوافع وأفكاراً
 وليست هنا مسألة أخرى من مسائل الواقع فى هذه الحالة . أن الرزيلة
 تجرب منك طالما أنك تنظر الى الموضوع ، أنك لا تجدها حتى تدبر
 تفكيرك الى صدرك وتجد عاطفة عدم الاستحسان التى تنشأ بداخلك
 تجاه هذا الفعل ، وهنا تكون مسألة من مسائل الواقع لكنها موضوع
 للشعور لا للعقل ، انها تكمن فيك لا فى الموضوع . ومن ثم فأنك عندما
 تصف أى فعل أو سلوك بأنه شرير فأنك لا تعنى شيئاً ، ولكن من تأليف
 طبيعتك يكون لديك شعور أو عاطفة اللوم من تأمله . وبالتالى فإن
 الفضيلة والرزيلة يمكن مقارنتهما بالأصوات وبالألوان وبالحرارة والبرودة
 التى لا تكون بالنسبة للفلسفة الحديثة صفات فى موضوعات ، ولكنها
 تكون ادراكات فى العقل : ويجب النظر الى هذا الاكتشاف فى الأخلاق
 على أنه تقدم معقول بالنسبة للعلوم التأملية ، على الرغم من أن به
 تأثيراً ضئيلاً أو ليس له تأثير من ناحية الممارسة . ولا يمكن أن يكون شيء
 أكثر واقعية أو يهنا بصورة أكبر من عواطفنا الخاصة باللذة
 والألم » (٣٣) .

ولا يعتمد موقف هير على تصحيح التفسير التقليدى لعبارة هيوم
 التى أشرنا إليها ، ولكن ما هو أهم بالنسبة له هو الإشارة الى أن
 جميع النظريات الأخلاقية الطبيعية التى تزعم أن جمل « ما ينبغى »

مساوية أو يمكن ردها الى نوع من جمل « ما هو كائن » نظريات خاطئة .
انه يزعم ان وظيفة اللغة الاخلاقية تتمثل فى توجيه السلوك ، وهذا
معناه ان هذه اللغة يجب ان تكون لغة موجهة (مرشدة) اكثر من ان
تكون لغة وصفية . ان هذه اللغة ينبغى ان توصى وتامر Command
وتوجه ولا تصف (٣٤) . ومن ثم اذا كان هيوم قد ناصر نظرية اخلاقية
طبيعية ، فانه - فى رأى هير - يكون قد وقع فى الخطأ عينه الذى
وقع فيه جميع الطبيعيين الاخلاقيين وهو انهم جميعاً قد وضعوا فى
اعتبارهم الوظيفة الوصفية للغة الاخلاقية واغفلوا - وأهملوا أيضاً -
الوظيفة الموجهة المرشدة لها .

ولكن دعنا نقسمال : هل الفجوة بين الوظيفة الوصفية والوظيفة
الموجهة المرشدة للغة كبيرة الى هذا الحد كما يزعم هير ؟ لماذا
لا يكون الوصف ذاته ارشاداً وأمرًا وتوجيهاً ؟ لماذا ينبغى علينا ان نفعل
شيئاً آخر لكى نوصى ونوجه ؟؟ يرى أحد المتهمين بفلسفة هيوم انه
اذا قلنا « المزوءة فضيلة » واشرنا الى ان المروءة خاصة لسلوك يثير
الاستحسان فى شخص منزله ، فانه يبدو اننا نوصى ونامر بالمروءة بدون ان
يكون هناك أى شيء آخر مطلوب . ويبدو ان هذا القول « المروءة
فضيلة » يؤدى فى حقيقة الأمر وظيفة التوجيه والارشاد افضل من قولنا
« اننا نوصى ونامر بالمروءة » ان هذه الجملة الاخيرة لا تعبر الا عن اتجاهاتنا
الشخصية التى يكون لها غرض ، وبمعنى آخر اذا قبلنا تعريف هيوم
الذى يرى ان الفضيلة خاصة لسلوك ، فانه يكون لدينا تعريف وصفى
يكون فى الوقت نفسه تعبيراً موجهاً (٣٥) .

(34) Hare : The language of morals, p 84

(35) Donald, W. Livingston & James T : Hume, A Re -
evaluation, New york , 1976 p. 374

ودعنا نتساءل أيضاً : هل من الضروري أن نجعل المعنى القيمي مميزاً عن المعنى الوصفي بصورة كاملة كما يتوهم هير ؟ الحقيقة أن لدى الفيلسوف الأخلاقي الطبيعي أسباب للشك في قبول افتراض هير ؛ فمن ناحية إذا كان المعنى القيمي في لغتنا قابلاً للانفصال باستمرار عن المعنى الوصفي ، فإننا نكون قادرين على إيجاد بعض الألفاظ التي يكون لها معنى قيمي ولا يكون لها معنى وصفي . ويقر هير أن الألفاظ القيمية مثل لفظ « خير » لها معنى وصفي (٣٦) ، ويبدو أن هذه الألفاظ تكتسب معناها القيمي بسبب معناها الوصفي . ومن ناحية أخرى أن الأخلاقي الطبيعي يمكن أن يشير إلى الطريقة التي تكتسب بها الألفاظ وصفية معنى قيمياً لدرجة أن القواعد اللغوية لاستخدام هذه الألفاظ تتضمن الجانب القيمي . ويقدم هير نفسه أمثلة مثل « أنيق » و « مجد » (٣٧) وتؤخذ هذه الكلمات لأن تكون كلمات مرشدة أو مرجحة وتشير إلى أن لها معنى قيمياً وللمعنى وصفيّاً أيضاً . ومن ثم فإنه يبدو أنه ليس من المناسب تماماً أن يفترض من قول هير أنه يمكن دائماً التمييز بين المسائل اللفظية من ناحية وقضايا القيمة من ناحية أخرى .

يُضاف إلى ما سبق أن الموقف الطبيعي في الأخلاق يتميز عن تلك الآراء التي تحاول أن تعرف التعبيرات القيمية عن طريق خصائص مفارقة للطبيعة أو خصائص ميتافيزيقية ، أنه يرى أن الطريق لإدراك الانتقال من « ما هو كائن » إلى « ما ينبغي أن يكون » يكون من خلال الطبيعة البشرية والمصالح البشرية ، وهذا يدل على أن المعنى القيمي ليس متميزاً بصورة كبيرة عن المعنى الوصفي .

خلاصة القول : أن آراء هيوم الأخلاقية التي كتبت في القرن الثامن عشر ترتبط بصورة كبيرة بلغة النظريات الأخلاقية في القرن

(36) Hare : The Language of morals , pp 121 — 122

(37) Ibid : p. 121

التاسع عشر ، فهذه الآراء تظهر اهتماماً بالمسائل اللغوية مثل النزاعات اللفظية والمعنى القيمي . يضاف الى هذا تأكيد هيوم على أن اللغة الأخلاقية يجب أن تعكس وجهة نظر عامة أكثر من أن تعكس وجهة نظر شخصية وهذا عكس ما يذهب اليه ستيفنسون . فضلا عن هذا يرى هيوم أن الانتقال من « ما هو كائن » الى « ما ينبغي أن يكون » أمر ممكن وذلك بواسطة العواطف والمصالح البشرية . حقا ان مسألة الانتقال من « ما هو كائن » الى « ما ينبغي أن يكون » كانت - موضع اهتمام كبير من جانب كثير من فلاسفة الأخلاق . ويعد هيوم من الأوائل الذين اهتموا اليها .

خاتمة

يمكن اجمال النتائج التى توصلنا اليها من هذه الدراسة فى :
أولا : ان مذهب هيوم الأخلاقى له جانبان : أحدهما سلبى والآخر
إيجابى .

فهو سلبى من حيث التأكيد على أن العقل ليس - بمفرده - قادراً
على أننا نستطيع التمييز بين الخير والشر عن طريق العاطفة . ومهمه
هيوم الأساسية هى أن يحدد لنا بصورة دقيقة كيف يرتبط الجانبان السلبى
الإيجابى معاً .

وعلى أية حال ان ما توصل اليه هيوم هو ان العاطفة اذا كانت
تحثنا على الفعل وعلى انجازه ، فان العقل له مهمة وهى التبصير ؛
فهو يدلنا على قيمة المنفعة من حيث هى أساس الفضيلة ، انه يحلن
لنا عناصر الموقف الذى نحن يصده فى لحظة معينة . واذا كان الأمر
هكذا فان الصراع بين العقل والعاطفة فى الأخلاق انها هو فى حقيقته.
وجوهره صراع ظاهرى فقط .

ثانياً : إذا كانت العاطفة هى المحركة القصوى التى تلجأ اليها
فى المسائل الخاصة بالقيمة الأخلاقية ، فكيف يكون هناك اتفاق عام
على القيم الأخلاقية ؟ هل يمكن قياس أحكام القيمة عن طريق معيار عام
مشترك بالنسبة لجميع الناس ؟ يرى هيوم أنه من الممكن وجود قيم
عامة يتفق عليها جميع الناس ، ويرجع هذا من ناحية الى أن الأفعال
الإنسانية مطردة مثلها فى ذلك مثل ظواهر الطبيعة ، ومن ناحية أخرى
الى أن الاستحسان يختلف عن الحب ، فهو ينشأ نتيجة للنظر الى شئ
من الأشياء أو فعل من الأفعال كما يكون فى ذاته بدون إشارة الى

مصلحة خاصة . وهذا يعنى ان الاستحسان لا يركز على شعور ذاتى
محض ، ولكن على نظرة منزهة **disinterested**

ثالثاً : الى اى مدى يمكن اعتبار هيوم نفعياً ؟ يقرر هيوم فى كتابه
« رسالة فى الطبيعة البشرية » أن الفضائل ، طبيعية كانت أم مكتسبة
(اجتماعية) ، تميل الى تحقيق المنفعة أو المصلحة العامة أو فائدة
المجتمع . ولكنه يقرر أيضاً ان المساهمة لتحقيق السعادة العامة لا تكون
الخاصية الوحيدة التى تجعل شيئاً من الأشياء فضيلة : فإى صفة من
صفات العقل - التى تكون ملائمة بصورة طبيعية لأن تكون مفيدة للآخرين
أو للشخص نفسه ، أو يستحسنها الآخرون أو الشخص نفسه - تعطى
نوعاً مناسباً من السعادة وتعد بالتالى فضيلة . ولكن لأن هيوم لا يهتم
بوضع مبحث معيارى ، فاقه لا يقول أنه يجب على الشخص أن يفعل
ما يحقق المنفعة بأقصى درجة ، أو يجب عليه ان يشجع الميول التى
تحقق المنفعة بأقصى درجة . ومن ثم فإن العمل على تحقيق المنفعة
بأقصى درجة لا يلعب دوراً فى نظرية هيوم الأخلاقية ، وهذا يدل على
انه لم يتبن فكرة حساب المنفعة وفكرة تحقيق السعادة العظمى لأكثر
عدد من الناس . وبهذا يمكن القول على حد تعبير آير « أن هيوم ليس
مناصباً للنفعيين مثل بنتام ومل » (١) .

ويضاف الى ما سبق أنه اذا كان النفعى يرى أن صحة الدوافع
هى الشئ الأكثر أهمية ويرى أن السلوك والدوافع تحدث بوصفهما
مصادر للأفعال الصحيحة ، فإن هيوم يقرر أن الأفعال تعتبر اشارات
للدوافع فحسب ، يضاف الى هذا أيضاً أن الخير عند هيوم ليس موضوعاً
أو غاية للفعل ، وإنما هو علة فاعلة **efficient** فقط ، وينطبق هذا
القول على الشر أيضاً .

رابعاً : تعبر اللغة الأخلاقية فى نظر هيوم عن وجهة نظر عامة ،

(1) Ayer, A.; Hume , p 83

وهذا على عكس ما يراه ستيفنسون . فهيوم يقرر أنه اذا كانت هذه اللغة تعبيراً عن وجهة نظر عامة ، فان التواصل بين الذوات فى المسائل الأخلاقية يصبح امراً محالاً .

خامساً : الانتقال من القضايا التى تعبر عما هو « كائن » الى القضايا التى تعبر عما « ينبغى ان يكون » أمر ممكن ، فهو يتم فى رأى هيوم عن طريق العواطف والمصالح البشرية . وهذا يدل على ان المعنى القيمى ليس متميزاً بصورة كبيرة عن المعنى الوصفى .

سادساً : لا نجد عند هيوم محاولة لربط الأخلاق بالدين ، وذلك لانه رأى ان الاخلاق لا يمكن ان تؤسس على أى صورة من صور السلطة . على الرغم من ان الاعتقاد الدينى قد يكون له أثره - الذى لا ينكره البعض - على العواطف . وعلى أية حال أن هيوم لم يضع فى اعتباره منفعة الاعتقاد الدينى .

سابعاً : اذا كان كائن يرى ان الفعل لا يكون فعلاً اخلاقياً الا اذا صدر عن احساس بالواجب ، فان هيوم اذا كان لا ينكر ان الناس يفعلون بعيداً عن احساس بالواجب ، الا أنه ينكر ان هذا فى ذاته هو الذى يضيف قيمة على أى فعل من الأفعال .



ثبت المراجع

اولا - مؤلفات هيوم :

— A Treatise of Human nature , Being an attempt to introduce the experimental method into moral subjects, London 1978 :

V-I , of understanding

V - II of passions

V - III, of morals

— Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals , oxford , 1975

ثانيا - مراجع عامة :

(١) د. توفيق . خليل : الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ .

(٢) د. زكى نجيب محمود : هيوم ، دار المعارف ، ١٩٦٢ .

(٣) د. محمد فتحى الشنيطى : فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٦ .

(4) Ayer, A : Hume , oxford univ - press , 1980

(5) Austin, D - J : Butler,s moral philosophy, Penguin Books, 1952

(6) Glathe , A - R : Hume's theory of the passions and of morals , Univ - of California press, 1950

- (7) Hare , R - M : The language of morals, New York 1964
- (8) Hobbes, T : Leviathan, oxford, 1909
- (9) Harrison, J : Hume's moral epistemology, oxford, 1976
- (10) Kemp, J - M - A : Ethical naturalism, Hobbes and Hume , Macmillan & Co - Ltd, 1970
- (11) Kydd, R : Reason and Conduct in Hume's treatise , New York, 1964
- (12) Mackie, J - L : Hume's moral theory , London, 1980
- (13) Raphael, D : The moral sense, oxford Univ press, 1947
- (14) Sidgwick, H : o utlines of the history of ethics, Beacon Boston 1886
- (15) Smith, A : The theory of moral sentiments edited by : Rophael, P & A - F Magfif , oxford, 1976
- (16) Stevenson, C - L : Ethics and language , New Haven, 1944
- (17) Spinoza : Ethics , An english trans, by : Andro Andrew Boyle , London 1959
- (18) Smith , H : the philosophy of D, Hume ; A critical study of its origin and central doctrines , London, 1941

فهرس

الموضوع	الصفحة
تصدير	٧
مدخل	٩
الفصل الاول : الاخلاق بين العاطفة والعقل	١٥
الفصل الثاني : مصدر الاخلاق عند هيوم	٤٥
الفصل الثالث : الفضائل عند هيوم	٨٧
الفصل الرابع : هيوم في ضوء الاخلاق الحديثة والمعاصرة	١٠٤
خاتمة	١٢٥
ثبت المراجع	١٢٩

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٣/٨١١٩

دار الفنون العربية
للطباعة والنشر
الرقم ١٩٩٣/٨١١٩ بدار الكتب العامة

